Juni-Juli-Heft 1891.

Monatsschrift

für die

Literatur und Wissenschaft

des Judenthums.

Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten

von

ARTHUR S. WEISSMANN.

VI.—VII. HEFT.

Dritter Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6 ö. W. = 10 Mk. = 12 Frcs

REDACTION:

Wien, IX. Bezirk, Grünethorgasse 39.

Selbstverlag.

Druck von ADOLF ALKALAY, Pressburg.

LEO BAECK
INSTITUTE
NEW YORK

Inhaltsverzeichniss.

	Seite.
Sr. Hochwürden Herrn Dr. Adolf Jellinek etc. von Vitt. Ritter. v. Castiglioni — — — — — — — — — — — —	161
Sollen die Juden den Sabbath auf den Sonntag verlegen? von Arthur S. Weissmann. — — — — — — — — — — — —	162
Ueber den Einfluss der Psalmen etc. von Dr. M. Grünwald — —	175
Bibl.-rabb. Speisegesetze — — — — — — — — — — —	162
Auch ein Recensent von Arthur S. Weissmann — — — —	194
Recensionen — — — — — — — — — — — —	202

Zuschriften und sonstige Werthsendungen bitten wir nur unter Adresse: „Arthur Weissmann, Wien, IX., Grünethorgasse 39“ zu schicken.

Sr. Hochwürden

Herrn Dr. **Adolf Jellinek**

zu seinem 70. Geburtstag.

Von Vitt. Ritter v. Castiglioni.

לבחיר רועי צאן קדשים, איש רב פעלים סופר מהיר
ראש המדברים ואלוף המטיפים, שמו נודע לשבח ולתהלה
בכל תפוצות ישראל, הלוא הוא החכם הדאקטאר
כמהר"ר **אהרן יעלינעק** הי"ו ביום מלאת לו שבעים שנה
יובל שו ומנה מאתי הצ' יצחק חיים קסטיליוני ס"ט
מאהבי איש זה וממוקירי גודל ערכו ורחב חכמתו.

שיר זהב

(ר"ת שם החכם הנ"ל נ"י).

אָמַרְתִּי גִיל אֶלְבָּש אַכְבִּיר מִלָּי,
הוֹד גֶּבֶר הֲקַם עָל לַכֹּל אַבִּיעָה,
רוֹעֵה עַם יָהּ אָרִים בִּנְגִינוֹתָי,
נְדֻבַת רוּחוֹ רֹב צִדְקוֹתָיו אוֹדִיעָה.
יִשָּׂר לִבּוֹ בָּמוּחַ בַּאֲדוֹנָי,
עָמֶק דַּעְתּוֹ עַד לִבְלִי חוֹק הִגִּיעָה,
לְזִבּוּר אָחֵל? תָּשֻׁרְנָה שִׂפְתוֹתַי,
לֶאֱמוּנָתוֹ לֹא מָטָה עַד אַרְגִּיעָה?
יִקְרַת לִקְחוֹ אַגִּיד, לֶקַח עֶלְיוֹן?
נַעַם צוּף תּוֹכַחְתּוֹ? הַדְרַת מַרְאֵהוּ?
עֶרְכּוֹ הָרָב, וּקְרָב עִטּוֹ בַּשֶּׁקֶר? . . . . .
קוֹל מְדַבֵּר אֶשְׁמַע: אֵין לוֹ דְמְיוֹן!
נָא הַס! הֶרֶף מִלִּין . . . . מַגִּיד שִׁבְחֵהוּ,
יִיעַף יִיגַע אַךְ לֹא יָבֹא עַד חֵקֶר!

פה טריאסטי יע"א.

בחדש האביב ס' תהלה **לאיש יכך** לפ"ק.

Sollen die Juden den Sabbath auf den Sonntag verlegen?

Eine quellenmässige Studie von **Arthur S. Weissmann.**

(Fortsetzung).

VI.

Die Heiligkeit des Sabbath.

§ 30. Der Endzweck des Gebotes den „siebenten Tag“ zu feiern war unmöglich für Mensch und Thier derselbe, nämlich blos die Erholung, damit Mensch wie Thier neugestärkt, bei wiederkehrendem Wochenlauf an die Arbeit sich machen könne. Der Sabbath ist vielmehr dem Menshen gegeben worden, um eingedenk seiner erkauften Freiheit aus unmenschlicher Bedrückung auch das Thier schonend zu behandeln, dessen Kraft nicht übermässig anzuspannen, und also nicht zu quälen. Das setzt das hohe Bestreben nach Veredlung und Verfeinerung des Denkens und Fühlens voraus, was der Hebräer durch „heilig“ sein bezeiehnet. Wiederholt wurde dem von Jehova erkorenem Menschenstamm aufgetragen, eingeschärft und mit vielem Nachdrucke betont, es sich wohl zu merken שמור den Sabbath zu heiligen לקדשו. Und worin nach alt israelitischem echt mosaischem Begriff die Heiligkeit bestand, gibt uns ein Capitel (19) aus dem Pristercodex, welches uns aus alter Zeit erhalten blieb, Aufschluss. Es wird dort vom Israeliten nicht Frömmigkeit im knechtichen Sinne gefordert, nicht blinder Gehorsam und auch nicht Werkheiligkeit. Nichts von alldem. Heilig aber soll jeder Israelite sein, der ihrer Gemeinschaft angehört כל עדת בני ישראל (V. 2),[1]) weil ihr Jehova heilig ist קדושים תהיה כי קדוש אני[2]). Jehova ist des

---

[1]) Es gab also noch keinen Klassenunterschied, wie Priester und «gemeiner» Mann זר.

[2]) Nicht ohne Seitenblick auf das christliche Dogma der unbefleckten Empfängniss erklärt die Agada, indem sie die Aneinanderreihung des Gebotes der Heiligkeit an die Ehevorschriften zu motiviren vermeint, «heilig sein» ist nur möglich wenn der geschlechtliche Umgang soweit als möglich beschränkt wird שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה.

Israeliten Gott und ihm muss er nachstreben. Was aber muss er, der Mensch, thun und lassen, wenn er Gott gleich, sein soll? Soll er fasten, sich kasteien, den Genüssen entsagen? Darüber findet sich keine Vorschrift auch keine leise Andeutung. Er soll aber ein mitfühlender, gerechter und gesitteter, wie nach Veredlung und Vervollkommnung strebender Mensch sein. Er muss vor Allem Mutter[1]) und Vater ehren und die Sabbathe beobachten[2]). Auch soll der Israelite nicht den Ungöttern seinen Sinn zuwenden, keine Götzenbilder sich anfertigen, und wenn er doch Freudenopfer darbringen möchte, so steht ihm diese Willkür frei לרצונכם תזבחו[3]). Der Talmud wieder, er muss all seine Sinne darauf richten מכאן למתעסק בקדשים שפסול. (Sebach. 47, Men. 110). In Menachot wird aber auch die einfache Erklärung beibehalten לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם. Hält er Ernte so soll er die Ecken des Feldes nicht mit ernten, auch keine Nachlese halten und im Weinberge die umhergestreuten Beeren nicht auflesen, dem Armen und dem Fremden im Lande soll er das lassen. לעני ולגר תעזוב אותם. Um heilig zu sein darf, man nicht stehlen, nichts verleugnen, vielmehr gegen den Mitmenschen ohne Falsch sein. Wer aber einen falschen Eid schwört entweihet den heiligen Namen Gottes. Den Nächsten soll man nicht übervortheilen, und berauben schon gar Niemanden, und auch die Entlohnung

---

1) Hier kommt die Pflicht des כבד mit dem Unterschiede zum Decalog in verkehrter Ordnung »Mutter« vor dem Vater vor, weil die Frau in jener grauen alten Zeit, im Hause nicht überall die gebührende Stellung einnahm, und ihr auch nicht die gebührende Achtung zu Theil wurde, darum wird sie besonders hervorgehoben. Echt mosaisch.

2) ושמרתם wie im Deuteron. und nicht וזכרתם nach Ex.

3) An dem Ausdrucke לרצונכם hat schon ein Diaskenast Anstoss gefunden und daran zu deuteln gesucht; nämlich der Opfernde muss bestrebt sein sich an die Vorschrift zu halten, damit das Opfer wohlgefällig aufgenommen werde, wenn nicht, nicht. לא ירצה V. 7. Ebenso Targum לרעון לכון und in diesem Sinne hat es wie es scheint, der Verfasser des Priestercodexes aufgefasst und bedient sich Lev. 1, 3, ebenfalls des Ausdruckes לרצונו, welches wieder die Rabbinnen sophistisch genug auslegen, es bleibe ihm wohl der Wille aber keine Wahl כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. Dagegen siehe Ibn Ezra zu beiden Stellen.

des Miethlings nicht bis zum Morgen zurükhalten; einen Tauben soll man nicht schelten, und einem Blinden nichts in den Weg legen. Beim Rechtspruch sich keines Unrechts zu Schulden kommen lassen; man solle überhaupt nicht parteiisch sein, nicht auf die Person achten, sondern sachlich, rechtlich des Mitmenschen Urtheil fällen. Verdächtigungen solle man nicht ausstreuen. Den Nächsten nicht in der Gefahr verlassen לא תעמוד על דם רעך[1]). Den Bruder soll man im Herzen nicht hassen, ihm wohl ein zugemuthetes Vergehen offen vorhalten, aber nicht auf ihn Schuld wälzen. Gegen den Volksgenossen solle man nicht rachegierig sein und ihm keine Feindschaften nachtragen[2]) Und den Nächsten solle man lieben, wie sein eigen Ich ואהבת לרעך כמוך[3]). Vor einem ergrauten Manne soll man aufstehen und ehren einen Aeltesten.

§ 31. Wir sehen klar und deutlich, dass der ursprüngliche Mosaismus nicht eine Werkheiligheit fordert, wenn er dem Israeliten nach Heiligkeit zu streben empfiehlt. Auch wird diese nicht in die Kirche sondern in des Menschen Herz verlegt. Wenn aber von Beobachtung des Sabbath gesprochen wird, so wird derselbe als Mittel, als Vorstuffe und als unumgängliches Bedingniss der Selbstheiligkeit ausersehen. Denn diese Veredlung und hohe Gesittung setzt eine Cultur und Civilisation, ja ein Heilsvolk voraus die unser soviel gepriesenes Jahrhundert der Aufklärung tief beschämt. Und wie war eine solche geistige Entwickelung und philosophische Denkungsart in einer Zeit möglich, in der die Schriftkenntniss nur Gemein-

---

1) Es ist elliptisch zu nehmen לא תעמוד מנגד.

2) ולא תטור איבה = ולא תטור.

3) V. 19—31 finden sich Satzungen, die die Kreutzung der Arten und Gattungen und so manchen Opferritus zum Gegenstande haben, Aberglauben predigen כלאים, שעטנז, ערלה und doch vor Aberglauben warnen, schon Opferriten vorzuschreiben und V. 31 gar V. 4 zu commentiren sucht, wobei die Hand des Bearbeiters unverkennbar ist. Unverkennbar ist auch, das V. 33, 34 V. 18 zu intrepetiren sucht. Der Unterschied zwichen בני עמך »Volksgenossen« und רעך »Nächster«, »Mitmensch« durch אזרח מכם »der Eingeborene des eigenen Volkes = בני עמך und דגר הגר »dem Fremdling der sich niedergelassen = רעך klar zu machen sucht.

gut weniger war, und für die breite Schichte des Volkes den Gedarkenaustausch nicht vermitteln konnte? Und die Zeit in der ein Schreibkundiger סופר als Gelehrter חכם hochgehalten wurde, reicht noch bis weit hinab, bis nach der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft. Moses hat aber die Anordnung getroffen, das Volk öffentlich, durch mündlichen Vortrag zu belehren. Früher besorgte Moses das Lehramt allein und später auf Anrathen seines Schwähers Jethro, des ersten Priesters in Israel, (Ex. 18, 12) umgab er sich mit vielen Beiständen, die selbstverständlich mehr oder weniger unterrichtete Leute waren. Solange die Israeliten in der Wüste weilten und der liebe Himmel für ihr tägliches Brod sorgte, konnten sie täglich belehrt werden, wie die Rabbinnen sich treffend ausdrücken לא נתנה התורה אלא לאוכלי המן, da sie aber endlich ein ackerbauendes Volk werden sollten und durch fortgesetzte Arbeit und Fleiss, der Erde ihre Nahrung entlocken werden müssen, so setzte Moses einen „Ruhetag“ in der Woche ein, an den man das Volk belehren, unterweisen und zwischen Streitenden Rechtsprechen soll. Der Sabbath war also, da alle Arbeit feierte, ein Tag des öffentlichen Unterrichts und Gerichts, an dem Schule zur Erlangung der Heiligkeit gehalten wurde. Allsabbathlich wurde den Israeliten gepredigt sich über die Scholle zu erheben, die Leidenschaften abzustreifen, aus dem Menschen herauszugehen, seinen Geist zu beschwingen sich zu Gott zu erheben, Gott nachzustreben und Gott ähnlich sein, d. heilig sein zu wollen. Der Sabbath wird daher auch, kraftvoll ausgedrückt, מקרא קודש „heiligender Vortrag“ genannt. Zwar werden auch die Festtage Mikroë kodesch genannt (Lev. 23, 2 und anderwärts). Wir werden aber bald Gelegenheit haben, den Beweis zu führen, dass nach dem ursprünglichen Mosaismus jeder Festtag auf Samstag hat fallen müssen. Nach dem patristichen Kanon: „ein Unwissender kann nicht sündenscheu und der Pöbel עם הארץ nicht fromm sein“ (Pirké Ab. 2, 6) müsste man, wenn man ein hochgesittetes Volk hat erziehen wollen, auf dessen Belehrung und Erleuchtung sehr bedacht sein. Dazu war der Samstag resp. die Festtage und der Neumonds-

tag ausersehen. Die Belehrung geschah mündlich[1]). Und das Volk strömte von Nah und Fern nach dem Orte hin wo der Sitz eines Lehrers war. Und so sehen wir als die vornehme Frau אשה גדולה aus Schunam, die an ihrem Mann das Verlangen stellte, er möge ihr einen Knaben und eine der Eselinen stellen, damit sie zu dem Manne Gottes eile, ihr Gatte sich verwundernd äusserte: „ist ja heute weder Neumond noch Sabbath“ היום לא חודש ולא שבת (II. Kön. 4, 21, 22). Dass dieses Zusammenströmen aus allen Gegenden und Gauen nach der Centrale zum Missbrauch hat geführt, dass der Sabbath zu einem Messtag herabgesunken, haben wir aus Jermia 18, 21 ff. Deuterojes. 58, 13 und Nehemia 13, 15 f. gesehen. Um diesen Missbrauch zu steuern, wurde wohl die Anordnung getroffen, dass man am Samstag nicht reiten solle, damit man nicht in Versuchung komme Dinge zum Verkauf mitzunehmen[2]). Des Unterrichtes wegen, wurde aber bei alldem gestattet vier auch fünf[3]) Schober Stroh oder Getreide am Sabbath auszuräumen, um Raum für die Sabbathgäste, die um sich zu belehren gekommen מפני הארחים ומפני בטול בית המדרש (Sabb. 126). Deuterojesaia vertröstet auch die Juden „es wird wieder die Zeit zurückkehren, dass alle Leute werden alle Neumondtage und alle Sabbathe nach der Centrale vor Jehova kommen um ihn anzubeten“ (Jes. 66, 23).

§ 32. Denselben Heiligkeitsbegriff finden wir Exodus, (21, — 22, 29) nachdem die Rechtsgebote angeordnet wurden,

---

1) Wie dies geschah gibt uns Ex. 19, 3, a, 9, 10 ein Bild. Gott sprach und Moses verdolmetschte dem Volke die Worte Gottes. Moses war Jehovas Meturgamon. Daher die Sitte bei den Juden im Alterthume dem Vortragenden einen מתורגמן beizugeben.

2) Den Amoräern ist der richtige Grund dieses sopherischen Verbotes entgangen, und sie suchten nach andern Motivirungen, etwa damit man die Sabbathdistanz 2000 Ellen nicht überschreite שלא יצאו חוץ לתחום oder einen Zweig um das Thier anzutreiben abschneide שמא יחתוך זמורה (Beza 36).

3) Diese Mischna ist sehr alt, der Ausdruck »vier und fünf« erinnert noch an die biblischen Ausdrucksweise (Ex. 21, 37, Jes. 17, 6). Die Amoräer, denen dies entgangen, verwundern sich daher mit Recht und fragen: »wenn fünf umsomehr vier?« השתא חמש מפנין ארבע מבעיא (Sabb. 126).

ausgedrückt (22, 30 — 23, 12[1]). Nachdem streng auseinander gesetzt wurde, was Rechtens ist und nicht, wird es dem Israeliten aufgegeben sich nicht strenge an die gezogene Linie zu halten, sondern das Recht, welches nur strenge sein kann, seinerseits, so weit möglich zu mildern suchen, was der Talmud durch לפנים משורת הדין ausdrückt. Denn das Pochen auf sein Recht führt zur Härte und ist nicht viel fern von Grausamkeit. Daher beginnt diese Verordnung mit der Vorschrift „Fleisch, welches [von einem lebendigen Thier][2]) gerissen worden ist, sollt ihr nicht essen. Wir haben es hier somit mit dem Verbote von אבר מן החי zu thun, wie Ps. Jonathan die Stelle wiedergibt ברם בשר תלוש מן חיוותא חייא לא תיכלון[3]), wie wohl Thalm. Chulin einen Unterricht zwischen בשר מן החי und אבר מן החי machen will, was aber nicht einleuchtet. Und wieder schliesst die Verordnung der Milde mit dem Sabbathgeboth (V. 12). Der Sabbath wurde somit dazu ausersehen die Israeliten zur höchsten Stuffe der Sittlichkeit, durch Unterricht, und weise Lehren, durch Erbauungsreden und heilige Geschichten edler Vorbilder, zuzuführen. Mit der Institutition des Sabbaths hat Moses die Erholung von den Tagesmühen mit der Vergeistigung und Verinnerlichung zu vereinen, die menschlichen Leidenschaften zu mildern, wie den Menschen zu Gott zu erheben gesucht. Den gleichen veredelnden Zweck hatte der Neumond und das Erlassjahr שמיטה. Nachdem das Volk das Brachjahr, in dem alle Arbeit hat feiern müssen, dazu benützte mit allem Wissenswerthen sich vertraut zu machen, solle es mit Schluss des Jahres in einem beliebigen Ort sich ein Arandezvous geben, wobei das Gesetzbuch Moses in grosser Versammlung, ohne Unterschied des Geschlechtes, des Standes und der Nationalität öffentlich vorgetragen, und die Gedanken

---

1) Das Cap. hat gewiss nicht mit »dem Hunde sollt ihr es vorwerfen« (V. 30) geschlossen, vielmehr beginnt mit V. 30 ein neuer Abschnitt. Die Capiteleintheilung ist überhaupt nicht überliefert und gewiss nicht jüdischen Ursprungs. Jellinek hat mir über die Kapiteleintheilung von Jesaia viel Geistreiches mitgetheilt.

2) St. בשדה auf dem Felde, lese בשרה deren Fleisch.

3) Auch er giebt das בשדה nicht wieder, weil er noch בשרה hat vor sich gehabt haben mögen.

ausgetauscht werden. (Deuteron. 31, 10—13). Da haben wir also schon zu Zeiten Moses den „Gelehrtentag“ eingeführt.

§ 33. Der Neumond hatte ursprünglich denselben Zweck, wie der Sabbath und war so heilig als er. Bei den ältern Propheten finden wir daher den Neumond neben dem Sabbath erwähnt. חודש ושבת ist ein stehender Ausdruck (II. Könige 4, 23; Amos 8, 5; Jes. 1, 13; 66, 23; Ez. 46, 3). Mit Jermia verschwindet der Neumond, wir werden bald den Grund nachzuweisen suchen, und in den Klageliedern finden wir statt des Neumondes „Festtag“ מועד erwähnt (Thr. 2, 6). Nach der Vorlesung und der Predigt wurde ein Festessen gegeben, wahrscheinlich eine öffentliche Mahlzeit. So geschah es am Neumond ביום אחד לחודש (Neh. 8, 2. 10—12)[1]. Und gewiss war dasselbe am Sonntag der Fall. (Jes. 58)[2]. Nach dem Thalmud wurden am Samstag drei Mahlzeiten gehalten, und wiewohl an diesem Tage dem Feuer auch Einhalt zu thun verboten war, so durfte man ihm doch Speise für drei Mahlzeiten abjagen[3]). Zwar ist das aus der Bibel nicht zu ersehen denn hier ist nur von לחם משנה „doppeltem Brode“ die Rede, allein die Mischnah basirt gewiss auf ältere biblische Bestandtheile, die auf uns nicht gekommen sind, wie umgekehrt die Bibel so manches den Anordnungen der Sopherim entnommen um denselben eine Mosaische Autorität zu geben. Aber der Brauch von „drei Mahlzeiten“ am Neumond hat uns die heilige Schrift erhalten. I. Sam. Cap. 20 heisst es nämlich: David

---

1) St. חֶדְוַת V. 10 empfiehlt sieh חִדּוֹת vrgl. Ps. 88, 2).

2) Der Sabbath war gewiss kein Unglückstag, wie so mancher abergläubische Gelehrte, worunter auch der sonst rationelle, aber von der Zeitkrankheit angehauchte Ibn Ezra, haben annehmen wollen, dass am Sabbath deshalb die Arbeit untersagt war, weil der Sabbath unter dem Einflusse des Saturn stehend ein unglücksbringender Planet ist. והדבור הרביעי דבור השבת כנגד גלגל שבתי, כי חכמי הנסיון אומרים... כי שבתי ומאדים הם כובבים מזיקים ומי שיחל מלאכה או ללכת בדרך באחד משניהם . . . יבוא לידי נזק (Ibn Ezra zu Ex. 20, 13).

3) ת״ר כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת שלש und (Sabb. 117) מצילין מזון שלוש סעודות.

sprach zu Jonathan: siehe morgen ist „Neumond“, und ich sollte mit dem Könige zu Tische sitzen; aber entlasse mich, dass ich mich auf dem Felde verberge, bis „zum dritten Abend“ עד הערב השלישית (V. 5). Hierauf erwiederte ihm Jonathan: Jehova Gott Israel's! wenn ich meinen Vater zur „dritten Morgenzeit“ כעת מחר השלישית erforsche. (V. 12). Dann wieder sagte Jonathan zu David: Morgen ist Neumond, da wirst du vermisst werden, denn dein Sitz wird leer gefunden werden, und der „dritte“ wird sehr zur Neige gehen so gehe an den Ort, woselbst du dich verbargest am Werktage ביום המעשה (V. 18, 19). Wenn David am Neumond zum Mahle erwartet und vermisst werden wird, was für ein Bewandtniss soll es mit dem „dritten Abend“ haben? Und warum sprach Jonathan vom „dritten Morgen“, während David vom „dritten Abend“ geredet? Und wie ist der Ausdruck הערב השלישית gerechtfertigt? da ערב macs. und השלישית fem. ist. Es müsste lauten הערב השלישי. Aber hier ist vom „dritten Mahle“, welches am Neumond gegen Abend genommen ward, die Rede. הערב השלישית ist somit Ellipse für סעודת הערב השלישית. Und auch Jonathan sprach vom „dritten Mahle“ welches morgen stattfinden wird כעת מחר [הסעודה] השלישית. Hiedurch ist auch gerechtfertigt, wenn V. 18 vom Neumond redet und V. 19 dabei ושלשת gebraucht. סעודה ist fem. dem השלישית entspricht. Der Neumondstag war wie der Sabbath ein Ruhetag, daher der Gegensatz יום המעשה V. 19, und wie dieser zur Belehrung und Ausbildung des Volkes benutzt. Erst am Abend wurde ein herrliches Mahl gehalten, wobei es an Belustigungen gewiss nicht hat fehlen dürfen. Dawids Abwesenheit müsste gerade am Abend auffallen, weil die Mahlzeiten bei Tag keine gemeinschaftlichen waren, und nicht ihre festen Stunden gehabt haben mögen. Nicht so aber der Abend. Daher als David sich des ganzen Abends nicht hat sehen lassen und schon der Morgen des zweiten Tages grauete, sprach Saul sein Befremden über das Ausbleiben Davids aus (V. 27).

§. 34 Wir haben also, wie ich glaube, zur Genüge dargethan, dass der Neumond ursprünglich wie der Sabbath

ein Ruhetag war[1]), wenn daher vom Sabbathe שבתות[2]) im Plur. die Rede ist, so ist darunter der „siebente Wochentag“ und der Neumond gemeint. Durch dieses Ergebniss wird uns so manches Dunckel in der jüd. Geschichte aufgehellt. Dem Dawid und seiner Dynastie wurde der „Mond“ heilig. Dem Dawid ward durch Nathan die göttliche Offenbarung, dass seine Dynastie in Ewigkeit bestehen wird (II. S. 7, 13, 15). Der Psalmist der mit Jehova wegen nicht eingehaltener Zusicherung rechtet, drückt sich daher Folgendermassen aus: „Wie der „Mond“ soll er (der Thron Dawids) ewig bestehen und ein Zeuge oberhalb der Wolken sein“ (Ps. 89, 38). Der Mond also, sollte ein Zeugniss des Dawid sein. Wir finden daher den Ausdruck עד עולם „bis in Ewigkeit“ = mit עד בלי שמים (Hiob 14, 12), „bis kein Himmel mehr“ in עד בלי ירח (Ps. 79, 7) „bis kein „Mond“ umgewandelt, Mal. 3, 10 muss das sinnstörende עד בלי די ebenfalls in עד בלי ירח emendirt werden. Mit einmal geht uns ein Licht auf über die schier gotteslästernde Stelle im Talmud אמר הקב״ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח (Scheb. 9) „Es sprach der Heilige gepriesen sei Er, bringt für mich ein Sündenbock, als Sühne, am Neumond, dass ich den Mond verringert habe.“ Nicht minder findet eine andere Enunciation in der Agada ihre Erklärung. Die „sieben Hirten“. (Micha 5, 4) werden „Adam, Seth, Methuselah zur Rechten und Abraham, Jacob, Moses zur Linken des Dawid, der den Mittelpunkt einnimmt“ ודור באמצע erklärt (Sukkah 52). Diese sieben Patrone der Juden, sie bedeuten die Tage der Woche. Adam regiert den Sonntag und Moses den Sabbath, weil dieser Tag seine Schöpfung ist und Dawid den Mittwoch, weil an diesem Tage der „Mond“ geschaffen wurde (Gen. 1, 14—19). Dawid wurde

---

1) Rdk. führt hier den Brauch, der zwar nur bei den Frauen gang und gäbe ist, am Neumondtag sich der Arbeit zu enthalten, zurück כי נראה שהיה מנהגם שלא לעשות מלאכה בראש חודש כמו שהוא מנהג הנשים היום (I. Sam. 20, 19).

2) S. Ibn Ezra zu Ex. 31, 13 אמר חכם מהחכמים הגדולים, ידוע כי שבת אחד שבת השם (ויום הכפורים נקרא שבת, רק לישראל לא לשם), אם כן מה טעם שבתות?

auch geheiligt, oder sagen wir es direct heraus, vergöttert*). Wir werden das an der Hand der Bibel beweisen. Dawid brachte die Lade Jehovas nach der Dawidstadt d. i. Zion (II. Sam. 6, 12, 5, 7), und glaubte derselben einen Tempel zu erbauen. Der Prophet Nathan fand es für gottgefällig, aber über Nacht wurde ihm ein göttlicher Auftrag den Bau zu hintertreiben, mindestens aufzuschieben (Cap. 7.) Es wird wohl kein Grund angegeben, und war gewiss blos Ausflucht. Der wahre Grund ist aber durchsichtig, weil die Burg „Zion“ die Dawid später mit „Stadt Dawids“ taufte, ursprünglich eine Begräbnisstätte war und der Monumente wegen „Zion“ genannt. (S. Ez. 39, 15). Nun wie sollte man da einen Jehovatempel erbauen lassen? Auf Zion der sogenannten Stadt Dawids war auch die Grabstädte der Dawiden. Salomon hat daher auf Moria (II. Chr. 3, 1) den Jehovatempel erbauet und die heilige Lade aus „Zion der Stadt Dawid“ überführen lassen müssen (I. Kön. 8, 1). Auf einmal verschwindet Moria aus der Geschichte und wir hören nur vom Tempel Jehovas auf Zion. Wann ist der Tempel dahin verlegt worden? Wer mit prüfendem Blick in der heiligen Schrift liest, wird bald finden, das dies zu Zeiten des Königs Usia geschah. Schon zu Zeiten des König Joasch von Juda (845—805) war der Salomonische Tempel sehr ausbesserungsbedürftig (II. Kön. Cap. 12). Amos, der zwei Jahre vor dem grossen Erdbeben zu Zeiten Usias weissagte (Amos 1, 1 Zacharia 14, 5), verkündete Unheil den Sorglosen auf Zion: denn Jehova gebeut (dem Erdbeben), dass es das „grosse Haus“ in Trümmern und das „kleine Haus“ in Splitter schlage (Am. 6, 1, 11). Zu Zeiten Amos und des Erdbebens bestanden also zwei Häuser = Tempel Jehovas neben einander. Auch der Psalmist hatte noch Kenntniss von einer Hütte in Schalem = Jerusalem und einen Tempel in Zion ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון (Ps. 76, 3). Von der Restaurirung der „eingestürzten Hütte Dawids“ ביום ההוא אקום את סכת דוד הנופלת spricht zum Schluss der Prophet Amos (9, 11). König Usia ist auch mit der Priesterschaft in Conflikt gerathen. Er masste sich an im

*) Wir erinnern auch an R. Akibas Ausspruch über die zwei Throne, die Daniel gesehen אחד לו ואחד לדוד (Chag. 14).

Tempel Jehovas Priesterdienst zu verrichten, wofür ihn schwere Strafe, der unfehlbare unheilsame Aussatz traf, an dem er bis an das Ende litt, und nach dem Tode ihm das königliche Ehrengrab (auf dem Berge Zion in der Stadt Dawids) verweigert geblieben sein sollte. Er wurde zwar in der königlichen Begräbnisstätte, aber ausserhalb der Zionstadt, beigesetzt ויקברו אותו עם אבותיו בשדה הקבורה אשר למלכים, כי אמרו מצורע הוא (II. Chr. 26, 16—23). Das zweite Buch der Könige meldet zwar nichts von einem Zerwürfniss des Königs mit der Priesterschaft, lässt auch den König in der Dawidstadt עיר דוד beisetzen, (Cap. 15, 5—7) aber dass er von einem unheilbaren Aussatz befallen war, meldet es übereinstimmend mit der Chronik. Der Ausdruck וינגע ה׳ את המלך V. 5 deutet übrigens unverkennbar an, dass der Ausschlag eine Strafe wegen eines schweren Vorgehens hat sein müssen. Die Vermuthung liegt nahe, dass Usia nachdem der Salomonische Tempel baufällig wurde und auch der Raum der erstarkten Bevölkerung nicht vollkommen entsprach und er den alten hinfälligen Tempel nicht früher hat einreissen wollen bis er nicht einen neuen wird erbaut haben*). Der neue Tempel wurde auf Zion erbauet. Die Priester wollten betreff der Stätte keine Einwendungen erheben, da der König nicht in ihre Rechte eingriff. Als aber der König zur Einweihung desselben sich selbst an das Opfern, wie sein Grossahn Salomo machte, da rief der Hohepriester und eine ganze Schaar dienstthunder Priesterlinge Verrath. Selbstverständlich wurden auch damals Bedenken gegen den Ort des Tempels erhoben, was uns aber wohlweislich verschwiegen wurde, aber doch dem kritischen Blick nicht haben entgehen können. Man lese nur einmal Ezechiel Cap. 43, 7—9. Jehova redete den Menschensohn wie folgt an: Menschensohn! das ist der Ort meines Thrones?! und der Ort meiner Fusssohlen, wo ich wohnen werde unter den Söhnen Israels ewiglich? Aber das Haus Israel soll nicht mehr meinen

*) Noch in viel späterer Zeit lehrte Rab Chisda man solle eine alte Synagoge nicht einreissen bis nicht eine neue hergestellt ist אמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי. Baba Bathra 3.

heiligen Namen entweihen, weder sie noch ihre Könige, durch ihre Entartung und durch die Leichen ihrer Könige nachdem sie gestorben, indem sie ihre Schwelle an meine Schwelle und ihre Pfosten neben meine Pfosten setzten, sodass nur eine Wand zwischen mir und ihnen ist.“ Die alle Sünden und Vergehungen versöhnenden Priester konnte Usia durch sein langes und unerträgliches Leiden und auch nicht durch seinen Tod versöhnen. Sie waren entschlossen dem König wegen der ihnen zugedachten Beeinträchtigung, ein königliches Begräbniss zu verweigern. Aber in derselben Zeit wurde dem Propheten Jesaia ein Gesicht. Er sah Jehova im neuerbaueten Tempel einkehren, die Seraphim um ihn her. Und diese riefen dreimal „heilig!“ dass die Pforten ob der gewaltigen Stimme erbebten und das Haus war voll der Rauches. (Jes. 6, 1—4). Hiedurch erhielt der neue Tempel die Sanktion, welche ihm die Priester verweigert hatten von Jehova und seinem Gefolge selbst. Moria verschwand und Zion wurde von diesem Tage an der „heilige Gottesberg.“ ציון הר הקודש. Noch bestand zwar Moria, der in Jerusalem emporragte und noch lange mag das Gotteshaus aus der Salomonischen Zeit seine Heiligkeit und seine Bedeutung nicht ganz eingebüsst haben, aber den Vorrang nahm der Tempel zu Zion ein (Jes. 2, 3 Micha 4, 2). Jesaias Verkündigung über die Herrlichkeit Zions scheint nicht ganz genügt zu haben, Micha musste mit einer gleichlautenden Vision, um die spröden Altgläubigen zu überzeugen zu Gunsten Zions eintreten. Und von diesem Tage an wird Zion allein, von den Propheten, als der Jehova „heilige Berg“ ציון הר קדשי ausgegeben. Man wird nicht fehl gehen, wenn man annehmen werde, dass mit dem Tempel auf Zion eine neue Aera begann. Und die Zahl 65 bei Jesaia 7, 8 mag jene Zeitrechnung im Auge haben. Ist diese Vermuthung richtig, so wäre der Tempel auf Zion 65 Jahre vor dem Untergange des Israelitischen Reiches, sagen wir im 16. Regierungsjahre des Königs Ahas = 720 (II. Kön. 17, 2 Jes. 7) 785 von Usia, der 52 Jahre regiert haben soll, im 3. Jahr seiner Regierung erbauet worden sein.

§ 35. Der Neumond müsste zu jener Zeit besonders festlich begangen worden sein. Die Worte des Propheten Hosea (5, 7) עתה יאכלם חדש את חלקיהם Jehova wurden sie untreu, fremdartiges brüteten sie aus; nun verzehrt sie der Neumond sammt ihr Bestes*). Und Ezechiel mag wohl Grund gehabt haben wegen Entweihung der Sabbathe worunter auch die Neumonde verstanden wurden, wie wir gezeigt haben, wiederholentlich zu klagen. Nur müsste dies nicht in die Zeit der Wüstenwanderung verlegt werden. במדבר mag ein Ausdruck für „vor langer Zeit“ gewesen sein. Aber auffallend ist das Schweigen darüber bei Jeremia, der blos über den Missbrauch des Sabbaths klagt und betreff des Neumondestages kein Wort des Tadels hat. Wir glauben aber den Erklärungsgrund gefunden zu haben. Jermia hat der Dawidischen Dynastie ein grausames Schicksal verkündet, den völligen Untergang. „Ist denn ein verachtet, gebrochenes Gebilde dieser Mann Chonia? ist er ein nichtsnutziges Werkzeug? Warum ward er und sein Same weggeschleudert und geworfen in ein Land, das ihnen unbekannt? Aber Land! Land! Land! höre den Spruch Jehovas. So spricht J. verzeichnet diesen Mann als unfruchtbar, als einen Mann, der kein Gedeihen hat in seinem Leben! Denn es wird von seinem Samen keiner gedeihen, der da auf dem Throne Dawids sitze und noch einmal herrsche über Juda. Diese verhängnissvollen Worte sprach Jermia 22, 28—30. Mit der Dynastie der Dawiden sollte auch das Neumondsfest aus dem jüdischen Kalender verschwinden. Aber die spätern Nachkommen Dawids aus der Linie Hillel massten sich mindestens an, das Vorrecht zu haben, allein die jüd. Feste nach ihrer „Mondrechnung“ einzusetzen. Und noch heute wenn die Israeliten den Vollmond huldigen, so gilt dies dem König Dawid dessen Sinnbild der Mond war. Und wird auch ausdrücklich die Formel: „Dawid König von Israel er lebt und besteht“ דוד מלך ישראל חי וקים gebraucht. (Fortsetzung folgt).

*) st. חלקיהם empfiehlt sich zu lesen חלביהם.

Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Liturgie der christlichen Völker.

Von Dr. M. Grünwald, Rabbiner in Jungbunzlau (Böhmen).

(Fortsetzung).

50. Psalm.

1) Erscheinung im Fleische, 2) Mahnung an Cult und Leben, 3) Priester und Mönch singen diesen Psalm in der Dienstagmette.

4) Gradual am 2. Advents-Sonntag — Vers 2: Ex Sion, species decoris ejus Deus manifeste veniet; dann Vers 5. Congregate illi sanctos ejus qui ordinaverunt testamentum eius super sacrificia, Alleluja. Hängt damit nicht der Midrasch zusammen: in Bezug auf אספו לי חסידי כרתי בריתי עלי זבח — אלו פשעי ישראל. die liturgische Anwendung in der kath. Liturgie.

5) Vor der Messe wird Vers 23 gesagt: Sacrificium laudis honorificabit me et illic iter quo ostendam illi salutare Dei. Vulgata liest statt des masoretischen וְשָׂם דֶּרֶךְ „er macht einen Weg“ mit „Schin“ וּשָׁם דֶּרֶךְ (et illic iter) „dort ist der Weg“.

6) de exercismo contra quaecunque noxia animalia (gegen wilde Thiere). Ludwig Helmbold sagt in seinem Gedichte: De peregrinatione piorum in der 2. Hälfte der 3. Strophe:

Quicquid bonorum nascitur
Et horreis locatur est conditoris:
ipsius est plenitudo terrae.

Die unterstrichenen Worte sinet Vers 12 unseres Ps. (bei Wackernagel I. p. 317) כי לי תבל ומלואה.

Vom Interesse ist Tosifta Sanhedrim XIII. 10 (p. 345 ed. Zuckermandel).

דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא ואין חיין לעולם הבא שנאמר „במדבר הזה יתמו ושם ימותו — במדבר הזה יתמו בעולם הזה ושם ימותו בעולם הבא — ואמר הלא נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי“ דברי ר׳ עקיבא. ר׳ אליעזר אומר באין הן לעולם הבא ועליהם אמר דוד: אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח.

Tosifta Menachot VIII. 9. (p. 522) lesen wir über die dargebrachten Opfer eine Stelle, die auch gegen das Abendmahl gerichtet zu sein scheint; sie lautet: כל קרבנות שאתם מקריבין אינו אלא לאש וכן הוא אמר: לא על זבחיך אוכיחך וגו׳ לא אקח מביתך פר ממכליאותיך עתודים אם ארעב לא אומר לך וגו׳ ידעתי כל עוף הרים וגו׳ — כי לי כל חיתו יער וגו׳ האוכל בשר אבירים וגו׳ וכי יש רעבון לפניו כבש שאתה מקריב בבקר וכבש בין הערבים הן היו דיו אלו היו דיו בידיך, אני מוסר מזונותי שאמרתי לך זבח לאלהים תודה אלא שתהא מודה בי ותשלם לעליון נדריך.

Tosifta Sebachim 11[2] זבחי תודה הרי זה תודה בכל מקום שנאמר וזבח תודה יכבדנני.

Zu diesem Vers 14 זבח תודה bemerkt Chrysostomus: das ist ein wohlgefälliges Opfer, heilige Lieder durch die Verherrlichung deiner Werke. Lebe so, dass der Name des Herrn (Gottes) durch dich verherrlicht werde — שם שלו הוא להנצל מן האויבים ומן הלסטים ועוד לישא עליו בעת הסכנה.

51. Psalm.

1) Vers 7. Beweis für die Erbsünde: „הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי" Verlangen der Menschheit nach Rechtfertigung und Taufe, Altar des Kreuzes, Weih- und Reinigungswasser, Christi Opferblut, bei der Lossprechung oder Reinerklärung des Aussätzigen.

2) zur Fastenzeit, Freitagsofficium vieler Responsorien, Communio des Donnerstags nach Aschermittwoch, Wiederaufnahme des Büsser, Vorbereitung für die Einweihung einer neuen Kirche, Altarweihe, Segnung des Kirchhofs, Reconciliation desselben durch Besprengung mit Weihwasser und Absingung dieses Psalms. Am Tage des Exequien, Besprengen des Todten während des Leichenzuges. Im Todtenofficium, Abtsweihe, letzte Oelung.

3) Besprengung der Gläubigen vor dem sonntäglichen Hochamte,[41]) Grundsteinlegung einer Kirche, Glockenweihe,

---

41) Die Gemeinde wird mit Weihwasser gesegnet. An Sonntagen vor der Messe geschieht unter Absingung des Psalms Miserere mit dem Antiphon »Aspergas me hyssopo« (Vers 9) תחטאני באזוב ואטהר תכבסני ומשלג אלבין.

Einsegnung der menschlichen Wohnung . . . . . .
des Weihwassers.

4) Der Büsser bekennt mit diesem Psalm sein Elend, Reue, Bekehrung, Genugthuung Trostesfreude.

5) Priester besprenge den Sünder mit Ysop, im Kloster beim Gang zur Kirche, gebetet ausser den Tageszeiten noch bei den üblichen Disciplinen und nach dem Mittagmahle.

6) am Sonntag nach Pfingsten Communio Vers 2 und 1. Acceptabis sacrificium justititiae oblationes et holocausta super altare tuum.

Emanuel fasst mit Recht den Gebrauch dieses Bus s-psalms dahin, dass man ihn, wo etwas zu versöhnen gilt, anwendet (L'église fait de ce psaume un usage si fréquent, que pour embrasser en un mot toutes les circonstances, ou elle l'emploie, il faut dire, quelle le récite toutes les fois, quil y a un pardon à demander[12]). Der Hymnus des Georg Fabricius „Proimpetanda misericordia" beginnt wie folgt in der 3. Strophe:

„A matre labes nascimur
In labe multa vivimus
Propter Deus tot tantaque
Peccata iure irasceris."

Man vergleiche hiemit Vers 7 unseres Psalms. Ludwig Helmbold in seinem Gedichte „Contra tribulationem diaboli" sagt in der 2. Strophe (Wackernagel I. p. 317).

Nihil tibi, sed domino
Peccavi plurima soli
Nam solus ipse iustus est
Legemque solus tradidit
Soli Deo sum debitor.

Hiezu ist Vers 6 unseres Psalms לך לבדך חטאתי והרע בעיניך עשיתי למען תצדק בדברך תזכה בשפטך zu vergleichen.

Wackernagel II. p. 44—46 bringt eine deutsche Uebersetzung dieses Psalms aus dem 12. Jhndrt. Dieselbe ist gereimt und beginnt:

---

42) Nouvel Essai sur les psaumes pag. 111.

1) „Herre gott, erbarme dich
durch dine gnade vber mich.
2) Herre nach dinen Hulden
nicht nach minen schvlden.
3) Herre nach dines vaters rat
vertheile meine missetat.
4) Dass der tevfelicht emvinde
dass ich sie si gesinde.

Man vrgl. ferner Wackernagel III. p. 48. III. p. 542—543 — IV. p. 218—219, IV. p. 754—755.

In der Liturgie des heil. Jakobus Bruder des Herrn wurde (nach Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte n. Ch. (p. 304) der Vers „ה׳ שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך" 3 mal gesagt, worauf der 8. Vers des 71. Psalms gleichfalls 3 mal gesagt wurde ימלא פי תהלתך כל היום תפארתך. Auch die jüd. Liturgie kennt den Vers ה׳ שפתי תפתח bekanntlich als stilles Gebet vor dem 18. Spruchgebet.

Die böhm. Brüder haben diesen Psalm am 12. Mittwoch nach der Dreifaltigkeit gesungen. Komensky 908, vergl. ferner Žalm 50.[43]) Miserere mei Deus od Zeronyma Savanarola z Ferrarie řádu řeholy kazatelův v způsob modlitby postavenij.

v Prostějově 1558.[44])

Das Kyrie eleison bei Herder pag. 164 a—b hat Ps. 51 zur Grundlage. Das „Erbarm dich unser" ist Anfang und Schluss jeder Strofe. Der Hymnus: Ad caeli clara non sum dignus sidera (Kayser 2. p. 68—69) ist zum grossen Theile eine freie Bearbeitung des 51. Ps. Die 2. Strophe beginnt:

Bonum neglexi facere, quod debui
Probrosa gessi sine fine crimina

ist mit Vers 6 unseres Psalms zu vergleichen. Und dass dieser Psalm schon in alter Zeit in der jüdischen Liturgie als Busspsalm gebraucht wird, bezeugt abermals folgende

---

43) ist der 51. Ps. nach jüd. Zählung, wie schon aus den angeführten Anfangsworten »Miserere mei Deus« erhellt.

44) angeführt bei Jungmann, historie literatury České p. 236?

Stelle der Tosifta (Jom hakkippurim V. 15.) ודברים שהתודה עליהם יום הכפורים שעבר אין צריך לחזור ולהתודות עליהם יום הכפורים הבא הלא אם עשה בנגדן ועבר עליהם צריך להתודות עליהם לא עבר עליהם והתודה עליהם על זאת נאמר ככלב שב אל קיאו כ׳ שונה באולתו — ר׳ אליעזר אמר הרי זה משובח שנ׳ כי was der 5. Vers unseres פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד — Psalmes ist. אם יש לו חטא וכו׳ יאמר על שמן שומשמין עם שם שלו שהוא **אם א** מן **מם** דברים באותית **אמת.** **ב**מן **ב**בוא ואמור אותו ג׳ פעמים ערב ובקר וצהרים — וימשח גופו באותו שמן — לשבת פרה 51.

52. Psalm.

1) Typus des Herodes-Saul, Doeg-Judas, Edomit-Jude. Anwendung dieses Liedes auf den für die letzten Zeilen (in finem) verkündigten Antichrist. 2) Messe der Apostelvigilie Jntroitus Vers 10 und die zweite Hälfte vom 11.

3) auf den Verleumder 4) für Priester und Mönch in der Ferialmette des Dinstag Ps. 52, פ׳ קורח, אדער ותתפלל חנה שמואל א׳ ב׳.

53. Psalm.

1) Verderbnis des menschlichen Geschlechtes.

2) Priester betet Mittwoch, der Mönch am Dienstag. Man vergleiche hiezu die Anwendung Ferialmette des 14. Psalms, da der 53. mit dem 14. fast gleich lautet.

54. Psalm.

1) Officium des Charfreitag, Mette des Gedächtnistages der Passion und der heiligen 5 Wunden — (offic monast.) Stufengesang am Passionsmontag und am Feste des Grabtuches Christi (Mette) wird dieser Psalm füglich im Namen des h. des Ostermorgens harrenden Menschheit gebetet. — 2) zu Anfang der Glockenweihe vom Bischof und Clerus, Jntroitus des feierlichen Exorcismus (Rit. Rom.), am 4. Fastenmontsg und am 9. Sonntag nach Pfingsten wider innere Feinde.

3) Prim täglich vom Priester gesungen; Mönch unter die Preislieder der Dinstagsmette (in carminibus).

Jacob Dachser und Johann Pischart haben u. a. auch diesen Psalm metrisch übertragen (Wackernagel III. p 702

להפריד שונאיו אמור אותו עם שם שלו שהוא 843—812 .ff. IV. p
אי א מן **אמר**, י מן ישמח דסוף המזמור אמור אותו בכל יום.

55. Psalm.

1) Passion Christi, 2) Im Stufengesang des 2. Fastendienstags die Verse 23, 17, 19 in jeder zeitlichen Noth, Jntroitus der Votivmesse für Kranke; Gebet in Versuchung, in jeder Bedrängnis, Flehgebet für Sterbende.

3) Gesang im Mittwochsofficium des römischen Brevirs, im Dienstagofficium des monastirischen Breviers und für die Religiösen.

Wackernagel III. p. 185, bringt aus dem 55. Psalm: Wider die Meuchelfreunde reimweise übersetzt ibid IV. p. 273. Gebet nach Anleitung des 55. Psalms von Nicolaus Selnecker.

56. Psalm.

1) Officium der Passion. Commemoratio Passionis domini und Jntroitus am Passionsmontag Vers 2 und 3.

2) an beiden Festen der Schmerzen Marie, am Feste der unbefleckten Empfängniss Mariae.

3) Klagepsalm der Sünder, Wiederversöhnung am Gründonnerstag, Mette des 40-tägigen Fastens, Jntroitus und Gradual am 3. Montag nach den Fasten Verse 11, 9, 2.

Brevier am Mittwoch offic. monast. am Dienstag im Ferialofficium, für die Religiosen.

57. Psalm.

1) am Gedächtnistage der Passion (Mette) Lied bei der Auferstehung, am Himmelfahrtsfest,

2) Mette am Schmerzensfreitag und im Off. mon. auch am Feste der 7 Schmerzen Maria im September.

3) für die Glockenweihe, Wiederaufnahme der öffentlichen Sünder am Gründonnerstage, am Aschermittwoch (Jntroitus und Graduale, die 1. Hälfte von Vers 2, und die 1. Hälfte von Vers 4) in der Sterbestunde.

4) im römischen Ferialofficium am Mittwoch zur Mette, im offic monast.

5) in der Osternacht in nocte sacratissima Paschatis. Sigmund Salminger hat diesem Psalm metrisch übertragen.

(Wackernagel III. p. 807) Nicolaus Selnecker hat aus Ps. 56 (57) um Matthäus 10 ein Lied uach d. T: Von Geduld nach art der Tauben verfasst.

58. Psalm.

1) Vers 4 Erbsünde, 2) Priester betet am Mittwoch, Mönch am Dienstag der Ferialmette. Auch hiezu bemerkt die Tosifta, Sota IX. 8. (Psalm 58) כיוצא בו למנצח יונת על אלם האמנם אלם צדק תדברון (Psalm 58) כל פרשה זו עירובי דברים מה שאמר זה לא אמר זה.

59. Psalm.

1) Wichtige Eintheilung der Gnadenlehre.

2) Vers 2 als Versikel (und Offertorium am Mittwoch) durch die ganze Passionszeit (Eripe me de inimicis meis Deus meus et ab insurgentibus in me libera me Donime) in den düsteren Metten des Charfreitages,

3) zur Kriegszeit, Stufengesang Vers 2 und 17 in der Messe des 9. Sonntags nach Pfingsten,

4) im römischen und monast. Ferialofficium zur Messe, dort am Mittwoch, hier am Dienstag. טוב ליצר הרע אמור אותו ג׳ ימים ג׳ פעמ׳ בכל יום ומתחיל להתפלל מן הצילני עד סופו. ולאחר שתאמר המזמור אמור יה״ר מלפניך ה׳ אלהי השם הגדול והקדוש היוצא מן המזמור הזה שתצילני מיצר הרע ומכל דבר רע וממחשבה רעה כמו שהצלת למי שהתפלל לפניך זה המזמור א״א ס״ט.

60. Psalm.

1) Mit Sexagesima Beginn der Fastenzeit Graduale Vers 4 und 7 Commovisti Domine terram et conturbasti eam. Sana contritiones eius quia mota est. Ut fugiant a facie arcus: et liberentur electi tui.

Nicolaus Selnecker hat aus diesem Psalm

a) ein **Gebet** verfasst (Wackernagel IV. p. 275) und

b) **Lied** für die Obrigkeit in 19 Strophen ein Gedicht.

61. Psalm.

1) Messianische Herrschaft Christi,

2) Allerheiligen (Mette) Fest der Apostel (Mette). Fest der Märtyrer (Offic. monast) zur Mette.

(Fortsetzung folgt).

Bibl.-rabb. Speisegesetze.

III.

חלב Inschlitt.

(Historischer Gesichtspunkt).

(Fortsetzung.)

Ueber לובן כוליא, einen Talgfetzen, der sich in der Ritze der Nieren befindet, erhebt sich in der Gem. das. Streit, ob man wegradiren müsse oder nicht; es wird zwar daselbst nicht entschieden, aber doch Hinneigung zur erleichternden Seite gezeigt אמר אביי כותיה דר׳ אסי מסתברא. So bemerkt denn Raschi z. St. 93 a ובלובן כוליא הלך אחר המחמיר לשרש אחריו כיון דלא איתוקמא הלכתא כר׳ אסי והמחמיר יחמיר והמונע לא הפסיד.

Der angeführte Ausspruch חלב שהבשר חופה אותו מותר leidet eine Ausnahme, wenn das Fett zwar nach dem Tode, aber beim Leben durch die Bewegung des Thieres nicht ganz von Fleisch bedeckt ist! Dies ist beim Fett an der Lendenwurzel der Fall, das daher verboten ist האי תרבא דתותי מתני׳ אסור בהמה בחייה פרוקי מפרקא

Eben das. wird als verboten erklärt, das חלב über המסם בית הכוסות (omasum Rindsdarm vulgo Haube) ובית הכוסות חלב שעל המסת וב׳ הכוס׳ אסורין וענוש כרת. Ebenso das Fett an einem kleinen Knochen, der sich am Hüftbein (Raschi הנק״א hanche) befindet האי תרבא דקליבוסת׳ אסור וענוש כרת Raschi תרבא דקליבוסת׳ עצם קטן הוא ומונח על עצם שקורין הנק״א.

Fünf Fäden sind verboten an der Flanke, drei an der rechten, zwei an der linken, jene verästeln sich zu zweien, diese zu dreien חוטין שבעוקץ אסורין חמשי חוטי אית ביה בכפלי תלתא מימינא ותרתי משמאלא תלתא מפצלי לתרי תרי. תרי מפצלי לתלתא תלתא. Zu שבעוקץ bemerkt Raschi: היינו ה׳ חוטי דכפלי פלונקש״ה, zu עוקץ interpretirt Raschi הנק״א. Ferner giebt es fünf Häutchen, wovon 3 wegen חלב verboten sind, nämlich das an der Milz, am Darm und an den Nieren חטשי קרמי הוו תלתא משום תרבא (תרי משום דמא) דטחלי ודכפלי ודכולית׳ משום תרבא (דביעי ודמוקרא משום דמא). Was nun diese Häutchen betrifft, so ist die Haut an der dicken, erhöhten Stelle der Milz mit Kareth belegt, der übrige Theil nicht. Ebenso ist bei der Haut an den Nieren die nach unten blos rabbinisch, die nach oben dagegen biblisch verboten und daher mit Kareth bedroht.

Noch ist aus Gem. 49 b zu schliessen (לא בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר), dass das Fett am Herzen טרפשא דליבא erlaubt ist. Dort wird nämlich gesagt, weil dies Fett helmartig gestaltet ist חלב העשוי ככובע schliesse es eine kleine Oeffnung נקב am Herzen oder an der Lunge nicht. Wäre es nun an und für sich חלב טמא, so würde es nicht lauten: חלב העשוי ככובע . . . . טרפשא דלבא אינו סותם, denn für חלב טמא gilt ja der bekannte Kanon schon an u. für sich חלב טמא אינו סותם, Beweis also, dass טרפשא דלבא zu חלב טהור gehört, und nur, weil es helmartig ist, deshalb ein נקב nicht schliesst.

Wir beschliessen die Normen für חלב in der Gem. nur noch mit der Mahnung R. Jehuda's Chul. 8 b, dass man mit einem Messer, womit man חלב schneidet, nicht Fleisch schneiden, in dem Geschirr, worin man Fett abspült, nicht Fleisch abspülen darf. הטבח צריך שלשה סכינין . . . . וא׳ שמחתך בה בשר וא׳ שמחתך בה חלבים וצריך שני כלים של מים א׳ שמדיח בו בשר וא׳ שמדיח בו חלבים. Endlich soll man חלב nicht über Fleisch ausbreiten, denn das Fett fliesse aus und werde vom Fleisch aufgesogen עילוי בשרא דדאיב (לא ליסחוף אינש כפלי*) כל הכסלים*) שחלב הכליות דבוק, wozu Raschi: תרבא ובלע בשרא שם לא יהא כופה אותם על גבי בשר אחר. — Alles dies hier aus der Gem. Excerpirte findet sich, nur mit manchen andern Ausdrücken im Codex des Maim. מ״א Abschn. 7 ganz so wiedergegeben. Doch schliesst der Comment. ל׳ משנה aus Maim. etwas verändertem Ausdruck, dass nur, wenn die Substanzen noch warm sind, diese nicht übereinander gelegt werden dürfen, sind sie aber bereits abgekühlt, so ist diese Vorsicht nicht nöthig**).

---

*) כפלי ist bei Jonathan identisch mit כסלים, während Onkelos dafür גיסמיא hat.

**) Wir könnten den historischen Gesichtspunkt noch weiter verfolgen durch die Erörterungen bei den Commentatoren des Talmuds und den Responsen der Casuisten; wir glauben aber, uns und den Leser schon viel zu viel durch Gestrüpp und Verhau der Häutchen und Fäserchen und sonstigen Atome des Inschlittverbotes gewunden zu haben. Wir fragen alle Welt, ob durch diese anatomisch-veterinärisch-kulinarischen Studien des Rabbinismus die Menschheit, das Judentum, wirklich sittlich religiös gefördert werden, ob die Gottheit wirklich in ihrer Verehrung

Diätetischer Gesichtspunkt.

Wir wären nun beim diätetischen Gesichtspunkt angelangt. Zwar haben wir bereits beim religiösen Gesichtspunkt einige Schrifterklärer vorgeführt, die im Fettgenuss einen Nachtheil für die Gesundheit erkennen wollen, doch so fern sie dieses Motiv dem Gesetzgeber zuschreiben, gehört dies zum religiösen Gesichtspunkt. Wir jedoch wollen ja, freilich nur als absolute Laien auf dem fraglichen Gebiete, abgesehen von den legislatorisch-theokratischen Motiven, so viel wir vermögen, eine objective Untersuchung über die gesundheitliche Seite des Speisegesetzes anstellen. Hier also speciell die Frage: Uebt die Enthaltung vom Genusse des verbotenen Fettes wohlthätig oder nachtheilig auf die Gesundheit ein?

Dass in einem warmen Klima Talg schnell zersetzt und depraviert wird und der Genuss einer solchen Substanz der Gesundheit nachtheilig sein müsse, möchte wohl Niemand in Zweifel ziehen und sich vielmehr mit Michaelis*) (M. R. IV. § 206) einverstanden erklären (ohne indessen mit demselben dieses Motiv dem Gesetzgeber zu vindicieren). Für unser Klima möchten wir nach unserer unmassgeblichen Ansicht dem Ausspruch Maim. beipflichten (Sendschreiben an den Sultan, abgedruckt im 3. Bd. des כרם חמד 1838): „dass, mässig genossen, auch manches sonst Schädliche nicht schädlich, durch unmässigen Genuss auch sonst unschädliche Substanzen der Gesundheit nachtheilig werden. Speziell auf חלב ange-

---

gefördert oder gekürzt wäre, wenn dies und jenes Häutchen und Fäserchen dem Altare geweiht oder dem menschlichen Genuss entzogen wäre. Wenn bei der grossen materiellen Bedürfnisslosigkeit der nicht zu verkennende Fleiss und Scharfsinn, um nicht zu sagen Sophistik, der Talmudisten statt auf die Thiere lieber auf die Pathologie und Therapie des Menschen, auf wissenschaftliche Gebiete verwendet worden wäre, wie viel Heil für die menschliche Gesellschaft wäre dadurch gestiftet worden! Aber die Wissenschaft war ja nur die Magd, im Dienste der Werkheiligkeit stehend!

*) Michaelis giebt noch andern Motiven Raum, doch sagt er: »Vielleicht war die vornehmste Ursache, dass das Essen dieser Fettstücke für ein Volk, unter dem Hautkrankheiten heimisch sind, nachtheilig war«. Für unser Klima würde gerade diese Befürchtung hinfällig sein.

wendet, schädigt häufiger Genuss desselben auch in unserem Klima; seltener und sparsamer genossen ist es gewiss ohne Nachtheile. Aber durch das חלב-Verbot wird in jüdischen Haushaltungen dem allzu häufigen Gebrauch von Gänsefett Vorschub geleistet, was nach dem Ausspruch von Aerzten, die eine bei den Juden häufiger auftretende Spezies von Krankheit dem zu häufigen Gebrauch von Gänsefett zuschreiben, (wie oben bei בב״ח bemerkt) nachtheilig wirkt, und insofern influiert jenes Verbot indirekt (negativ) nachtheilig auf die Gesundheit.

Volkswirthschaftlicher Gesichtspunkt.

Daran schliesst sich auch ein grosser Nachtheil in volkswirthschaftlicher Beziehung an, denn es verteuert den jüdischen Haushalt, weil Gänsefett viel kostspieliger ist, als das verbotene Fett. Vollends die peinliche Ausdehnung des Verbots von Seiten der Kasuistik auf so viele Häutchen und Fäserchen bringt um den Genuss eines grossen Theils auch der übrigen Fleischsubstanzen, und ich unterschreibe den Ausspruch des R. Arieh oder Leon da Modena in בחינת הקבלה ed. Reggio S. 53 Art. וזה חלב: הביאונו שלא לאכול במעט חצי כל בהמה מאחוריה. Welchen Nachtheil die skrupulöse Anwendung dieser Observanz — ganz abgesehen von der materiellen Seite — sonst ausübt, in Bezug auf Werkheiligkeit und Hypokrisie, wird an anderer Stelle gezeigt werden.

In interconfessioneller Beziehung hat dieses Verbot, wie die übrigen jüdischen Speisegesetze — worüber am Schluss ausführlich — auf den sozialen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden einen sehr störenden Einfluss geübt und übt einen solchen noch immer fort.

IV.

דם = Blut.

1. M. 9, 4: אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. Wir lassen den Vers vorläufig noch unübersetzt, fügen aber absichtlich die Accente hinzu. Ich habe über diesen Vers nicht nur zu verschiedenen Stunden und Tagen, sondern auch in ver-

schiedenen Jahren nachgedacht, um über den wahren Sinn, die wirkliche Bedeutung, zu Gewissheit zu gelangen. Man sieht es den ältesten, wie manchen neueren Uebersetzungen und Interpretationen an, dass ihnen die Fixirung des Schriftsinnes Schwierigkeiten bereitete. Man sehe zunächst, wie einer der ältesten und gefeiertesten Commentatoren, wie Raschi die Worte des Verses hin- und herzerrt, die einzelnen Worte bald herauf, bald herunterzieht, er nimmt zuerst zusammen בנפשו בשר*) und commentirt אסר להם אבר מן החי בלומר כל זמן שנפשו בו**) לא תאכלו הבשר; dann verbindet er wieder בנפשו mit דמו und commentirt בעוד נפשו בו, endlich wiederum zusammengefasst בשר בנפשו (דמו) לא תאכלו הרי אבר מן החי***) ואף בנפשו דמו לא תאכלו הרי דם מן החי. Nun vergl. man noch die verschiedenen Lesarten in dem Biur zu Raschi ed. Dr. Berliner, um die Unsicherheit und Verlegenheit der Exegeten zu erkennen. Vgl. auch Misrachi z. Stelle. Aber selbst ein neuerer Exeget (hebr. Comment. zur Mendelsohn'schen Uebersetzung) liest zwei ganz verschiedene Verbote in unserem Verbote heraus, nämlich Verbot von דם und אבר מן החי; er commentirt אך בשר עם נפשו שהוא דמו לא תאכלו, das erklärt doch unsern Text lediglich als Verbot des Blutgenusses, und dazu fügt dieser selbe Comment. hinzu ור״ל בעוד נפשו בו שהוא עדיין חי, ist dies nicht ein ganz anderes Verbot, nämlich אבר מן החי, Fleisch von einem Thiere nicht zu essen, so lange

---

*) Der unbefangene Bibelforscher wird zwar auf die Accentuation nicht schwören, wir wissen, wie oft diese den wirklichen Wortsinn alterirt, bisweilen tendentiös, bisweilen aus unrichtigem Verständniss. Bliebe sich Raschi consequent, so konnte er wohl, wie er that, בנפשו דמו verbinden (Mercha u. Tipcha), aber nicht בשר בנפשו (Sakef u. Mercha); und ausserdem deducirt ja R. höchst auffallend das Verbot von אבר מן החי zweimal aus unseren Textworten.

**) Andere Lesart בדמו statt בו.

***) Es ist so recht bezeichnend, dass Nachmanides, der sonst so strenge Anhänger des Talm., gegen diesen und Raschi unseren Text ganz rationell nach dem Wortsinn erklärt und gewissermassen aggressiv vorgeht. כי רש״י . . . וזה כפי הפשט איננו נכון ולפי המדרש איננו אמת; er erklärt ganz sinn- und wortgetreu אבל פירושו אך בשר בנפשו שהיא דמו לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו הוא.

das Thier noch lebt?“ Und dies ganz neue Verbot wird von dem Commentator noch eingeleitet mit der geläufigen Formel ור״ל, das immer nur eine Erklärung des früher Gesagten, aber nicht etwas Anderes, Neues einleitend ist, unserem „das heisst“ oder „will sagen“ entsprechend. Im Folgenden werden wir erkennen, woher diese Unsicherheit und Verlegenheit bei den Erklärern unseres Textes in der Gemara und bei den Commentatoren. Gehen wir also jetzt zur Erörterung unseres Themas über.

Das Blutverbot wird von den Commentatoren meist gemeinschaftlich mit dem Fettverbot behandelt. Sie haben, wie bereits oben erwähnt, in der That einige Berührungspunkte, sie finden sich in der Schrift nebeneinander und lassen sich wie ein Geschwisterpaar betrachten. Wurden ja beide Substanzen als Opferobjekte verwendet*) und der Genuss beider mit Karethstrafe bedroht. Aber doch giebt es auch zwischen beiden Verboten viel des Unterscheidenden: Das Fettverbot findet nur bei Vierfüsslern und zwar nur bei den zahmen (Hausthieren), bei Rind, Schaf und Ziege, statt, das Blutverbot hingegen ist allgemeiner und erstreckt sich auf Wild und selbst auf Vögel; jenes wird blos auf den Einheimischen, d. h. Israeliten beschränkt, dieses auch auf den Fremdling גר ausgedehnt. 3. M. 17, 10**). Das Fettverbot findet sich nur in 2 Schriftstellen, 3. M. 3, 17 und 7, 23, das des Blutes an diesen beiden und überdies noch an vielen anderen Stellen der Bibel; in einem Kapitel d. 5. B. M. ist es viermal wiederholt: Kap. 12, Vers 16, 23, 24. u. 25. Auch ibid. 16, 23. Dazu wird die Strafe für Uebertretung des Blutverbotes viel feierlicher verkündigt 3. M. 17, 10: „Ich werde meinen Zornblick richten auf die Person, welche Blut geniesst und sie ausrotten aus ihrem Volke“, eine Strafandrohung, die sich

---

*) Freilich war nicht alles Blut altarfähig, so namentlich vom Wild, welche Thiergattung aber überhaupt nicht opferfähig war.

**) Die Deduktion des Siphra zu צו, dass חלב auch Fremdlingen verboten מנין לרבות הגרים ת״ל כי כל אכל חלב ist schwerlich richtig begründet; man vergleiche dagegen die Ausdrücklichkeit und Feierlichkeit des Blutverbotes auch für den גר.

nur noch bei dem findet, der seine Kinder dem Moloch übergiebt oder den Oboth und Jidonim nachbuhlt, 3. M. 20, 3 u. 6. Auch wurde, nach vielen hervorragenden Autoritäten, das Blutverbot schon vor der sinaitischen Gesetzgebung, schon den sog. Noachiden, promulgirt, nämlich an unserer Stelle, (1. M. 9, 11). Und doch, so absolut auch die Schrift an manchen Stellen dieses Verbot einschärft, als so selbstständig und unabhängig von anderen Umständen sie es auch an den meisten Stellen hinstellt, — während nach unserer (u. A. b. Esra's) Auffassung das Fettverbot, nach dem Wortlaut der Schrift von Zeit- und Lokalverhältnissen, von der Opferung abhängig ist, und der ganze Schwerpunkt in dem כל חלב ליי „Die Fettstücke gehören auf den Altar", ruht, — schwankt sie hier dennoch etwas in ihrer Motivirung*), sie lässt, wie wir unten sehen werden, namentlich zwei verschiedene Punkte durchblicken. (Derselben Unsicherheit begegnen wir auch bei den Commentatoren, so dass wir ungewiss sind, was hier Grund, was Folge ist). Nach dem einen ist das Verzehren des Blutes dem Menschen verboten, damit es auf dem Altar nicht fehle, nach dem anderen ist es für den Altar geboten, damit es der Mensch nicht verzehre. Was ist hier, wenn anders mehrere Gründe obwalten sollten, primär, was sekundär?

Religiöser Gesichtspunkt.

Es wird sich auch hier empfehlen, nicht zuerst die Commentare zu befragen, sondern gleichsam alles zu vergessen, was wir jemals hierüber gelesen, die diesbezüglichen Schriftstellen der Reihe nach durchzugehen und sich aus diesen selbst ein selbstständiges, unabhängiges Urtheil zu bilden, dann erst die Erklärer sprechen zu lassen. Sehen wir uns also nochmals die erste Stelle an 1. M. 9, 3. Nachdem dort gesagt ist: „Furcht und Schrecken vor euch sei über alle Thiere der Erde, über alle Vögel des Himmels, über

---

*) Pseudo-Jonathan motivirt an einer Stelle, wo die Schrift von der Begründung des Blntverbotes ganz absieht, dies dennoch geradezu mit der Darbringung des Bluts auf dem Altar (3. M. 3, 17.) כל תריב וכל אדם לא תיכלון על גבי מדבחא יתקריב לשמא דיי, wenn anders der Schlusssatz sich auch auf Blut und nicht blos auf Fett bezieht.

alle Fische des Meeres, in eure Hand sind sie gegeben, alles sei euch zur Speise, lautet V. 4 אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. Wir lassen diese Worte, wie gesagt, jetzt absichtlich noch unübersetzt; ihr Sinn ist nicht über jeden Zweifel sicher und klar. Es hätte einfach heissen können: Blut, das Blut der Thiere, oder wie es 3. 17—7, 26 lautet: Alles Blut sollt ihr nicht essen". Die überflüssigen Worte אך בשר בנפשו enthalten aber wohl die Begründung für die unmittelbar darauf folgenden Worte דמו לא תאכלו. „Jedoch Fleisch mit seiner Seele (s. Wesen) s. Blut sollt ihr nicht essen", weil das Blut Fleisch mit seinem, des Thieres, Wesen ist, darum sollt ihr es nicht essen. Das Wort בשר wäre dann vielleicht gar besser mit „Geschöpf" zu übersetzen, welche Bedeutung ja בשר namentlich in den vorangehenden Kap. der Genesis oft genug hat. Also: „Jedoch ein Geschöpf mit seinem Wesen" nämlich „sein Blut sollt ihr nicht essen". So wäre hier ausschliesslich nur vom Blute, dem reinen Blute, nicht aber vom Fleisch mit oder worin Blut, die Rede. Ganz so A. b. Esra*).

Eine andere Auffassung wäre: „Fleisch mit s. Seele (vielleicht s. v. a. mit seinem Leben) mit seinem (noch warmen) Lebensblute", vor דמו wäre das ב von בנפשו zu suppliren**). So aufgefasst, können diese Worte schon eher mit der thalm. Interpretation in Einklang gebracht werden, dass hier אבר מן החי die Rede ist, vom Verzehren eines Stück Fleisches von einem lebenden Thiere. Tosephta Aboda sarah 9. Baraitha Synh. 57 a, 59 a, Chul. 102 a. Es wäre hier

---

*) כן טעמו: אך בשר עם נפשו: שהוא דמו לא תאכלו. Es kann nämlich דמו aufgefasst werden als Apposition zu בשר בנפשו zusammen, und der Sinn wäre: דמו ist gleich בשר בנפשו, und wir würden übersetzen: »Das Geschöpf mit seinem Wesen, d. i. nämlich sein Blut,« oder דמו bezöge sich blos auf בנפשו allein, wäre nur Apposition zu בנפשו allein, und das ב von בנפשו wäre zu דמו zu suppliren בנפשו: id est בדמו »mit seinem Wesen«, nämlich »mit seinem Blute« nach dem bekannten מושך עצמו ואחר עמו לכל הבהמה ולכל עוף = ולעוף (I. M. 2, 20) ולכל שבט לוי = לכהנים כל שבט לוי (5. M. 18, 1).

**) S. die vorige Note.

also gegen eine von wilden Völkern geübte Grausamkeit*) gegen das Thier gewarnt**). Diese Erklärung stimmt zum Zusammenhang: Obgleich Schrecken vor euch die Thierwelt beherrschen soll, obgleich volles Schalten und Walten über sie in eure Hand gegeben, dürft ihr doch nur das Fleisch eines todten, nicht aber eines lebenden Thieres geniessen.

---

*) Mit der Erklärung, welche die Tos. von אבר מן החי gibt כיצד אבר המדולדל בבהמה ואין בו להעלות ארוכה אסורה ואם יש בו להעלות ארוכה מותר können wir uns allerdings nicht einverstanden erklären. Hiernach wäre hier nicht von Grausamkeit die Rede, sondern einer Art Speiseverbots, das doch für die Noachiden, denen viel wichtigere Gebote fehlten, ganz verfrüht.

**) Für die Noachiden leitet der Thalm. das Verbot von אמה"ח von dieser Stelle ab, für die Israelitun aus zwei anderen Stellen ובשר בשדה טרפה 2. M. 22, 30 und ולא תאכל הנפש עם הבשר 5. M. 12, 23. Wie kam aber der Th. darauf, in dem Verse, der nach dem klaren, einfachen Sinn nur ein Verbot des Blutgenusses enthält, ein Verbot von אמה"ח zu statuiren? Religiöse Satzungen werden im Grossen und Ganzen vom Volksbewusstsein, vom Gewissen der Gesammtheit, der Volksseele oder doch der grossen Mehrheit eines Volkes aufgestellt, und nach dem sie sich eingelebt, codificirt. Bemerkt aber eine spätere Zeit, dass etwas Wesentliches, Nothwendiges sich in dem Codex nicht findet, so wird irgend einer Textstelle Zwang angethan, es wird gezwängt und verrenkt, um die gewünschte Verordnung darin zu finden, der Sinn wird aus- und hineingelegt. Anfangs war man sich aber wohl noch bewusst, dass dies nur eine willkürliche Anlehnung an den Text אסמכתי בעלמא sei. So wird denn auch das im Codex vermisste, aber als nothwendig erachtete Verbot אבר מן החי von dem einen Rabbi hier, von dem anderen dort aus der Schrift künstlich zu eruiren gesucht. Und dies — dass der Thalmud den Zeitverhältnissen Rechnung trägt — wollen wir ihm zum Verdienst anrechnen. Durch derlei künstliche Interpretationen hat er aber nicht blos Erschwernisse, sondern auch durch die Zeitverhältnisse nothwendig gewordene Erleichterungen herbeigeführt und sanctionirt, denn die Religion ist um der Menschen, nicht die Menschen um der Religion willen da. So haben sie am Sabbath die Waffen zür Vertheidigung zu ergreifen gestattet, lehnten diese Lizenz aber künstlich an die Deutelei השבת מסורה לכם וכו', die Erlaubniss, ja die Pflicht am Versöhnungstage das Fasten bei Gefahr für Leben und Gesundheit zu unterbrechen, knüpften sie an die künstliche Deutung (3. M. 18, 5) וחי בהם ולא שימות בהם. So hat R. J. b. Saccai eine ausdrücklich biblische Satzung aufgehoben, weil sie mit dem Leben contrastirte; nur das spätere, das heutige Judenthum kommt immer mit seinem schwächlichen non possumus, sich nicht für competent haltend, eine jetzt unberechtigte thalmudische Satzung, auch nur rabbinische, drückende, das Leben hemmende Gepflngenheit מנהג zu abrogiren.

Der Talmud, die Gemara ging auch von dem richtigen Gesichtspunkt aus, den Noachiden sind doch wohl nur die allerwichtigsten Gebote ertheilt, warum sollte also bei ihnen statt anderer wichtigerer Verordnungen vom Verbote des Blutgenusses die Rede*) sein, das schon einer höheren Culturstufe entspricht!? Der Blutgenuss an und für sich zeugt zumal bei Uebermass wohl von massloser Gier und Gefrässigkeit, aber wenn nicht an dem noch lebenden Thier verzehrt, doch von keiner Grausamkeit. Desshalb kamen sie darauf, in unserer Stelle das Verbot des Genusses eines Stückes eines lebenden Thieres zu erblicken.

Während aber Onkelos unseren Vers ganz wörtlich übersetzt ברם בשרא בנפשיה דמיה לא תיכלון ebenso der Samaritaner ברן בסר בנפשה אדמה לא תיבלון giebt Jonathan, den Wortlaut völlig ausser Acht lassend, ganz die talm. Auffassung wieder: ברם בשרא דתליש מן חיותא חיא בזמן דבנפשיה**) ביה או דתליש מן חיותא נכיסתא ועד דלא נפקא בולא נשמתא לא תיכלו; der zweite Theil in dieser Paraphrase deutet auf eine andere rabbinische Vorschrift Synh. 63, 1, dass man von einem Thiere, wenn auch rituell geschlachtet, nicht essen soll, bevor es verendet ist.

Maim. (M. N. III, 48) giebt als Grund für das Verbot von אבר מן החי an: ואמנם טעם אבר מן החי הוא היותו מקנה ומלמד אכזריות, „es gewöhne diese Art gegen die Thiere zu verfahren an Grausamkeit". Diese Begründung ist mir nicht correct genug; nicht deshalb blos ist אמה"ח verboten, damit der Mensch sich nicht an Grausamkeit (wohl gegen Menschen) gewöhne, sondern als Grausamkeit an und für sich משום צער בעלי חיים als Thierquälerei***). Ferner sagt er, ehemals hätten die heidnischen Könige dies Verfahren beliebt ועוד שכן היו

---

*) Da jedoch von dem ganzen Complex der Speisevorschrift auch dem גר gerade nur Blut verboten war, so wird das obige Raisonement etwas abgeschwächt.

**) Meine Ausgabe hat (wohl fälschlich?) דבנפשיה.

***) Ist doch nach der Gem. B. Mezia 32 צער בעלי חיים דאורייתא. So auch קיצור פסקי הרא"ש ב', כ"ט הילכתא צב"ח דאורייתא und andere Kasuisten. Maim. macht ja auch dieses Motiv bei dem Verbot von אותו ואת בנו geltend.

עושים אז מלכי הגוים*) M. führt dies nicht, wie sonst, auf den Brauch der Zabier zurück, vielleicht dachte er an das talm. עוקרין על המלכים (Abodah sarah 11 a), wozu Raschi bemerkt עוקרין בהמה הגידין לבד שעל פרסותיה עוקר וחותך ein Zergliedern der Sehne an der Fussplatte lebender Thiere. Dann giebt er noch (als Motiv für das Verbot von אמה״ה eine Kautele gegen Götzendienst)**) an וגם לע״ז היו עושים כן: ר״ל שהיו חותכים מן בהמה אבר ידוע ואוכלים אותו. Wir halten dies letztere für sehr weit hergeholt und sehen in dem Verbot lediglich ein Thierschutz-Gesetz. Vorgeschwebt hat wohl M., da er auch dafür keine Gepflogenheit der Zabier anführt, das עורות לבובין, jene heidnische Superstition in der Mischnah Abodah sarah 29 b, wozu Raschi bemerkt: שקורעין כנגד הלב דרכן לעשות כן לעבודת אלילים ומוציאין את הלב דרך הנקב ומיתסר משום זבחי מתים.

Doch so wichtig das Verbot von אמה״ח ist, unser Text, wenn man ihm nicht Zwang anthun will, enthält nicht anderes als ein Verbot des Blutes, da sich dieses Verbot mit fast ganz denselben Worten 3. M. 17, 11 כי נפש הבשר בדם הוא und ibid. 14 כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא ibid כי נפש כל בשר דמו und ebenso 5. M. 12, 13 (כי הדם הוא הנפש***) wiederfindet, wo doch lediglich und ausschliesslich vom Blutgenuss die Rede ist. Auch ist ja an unserer Textstelle unmittelbar darauf in folgendem Verse vom Blut die Rede ואך את דמכם

---

*) Diese thierquälerische Gefrässigkeit bestätigen neuere Reisende. Bei den Abyssiniern ist dies Verfahren gar nicht selten. So berichtete (1874) der berühmte Afrikareisende Gerhard Rohlfs: Sie schneiden den lebendigen Thieren Stücke aus dem Fleisch, um sie in halbrohem Zustande zu geniessen und überlassen die Opfer dieser kannibalischen Ernährungsweise ihrem ferneren Schicksal.

**) Ich gab diese Worte in Klammern, weil nicht mit Gewissheit zu erkennen ist, ob M. blos referirt, sie haben ehemals diese Unsitte als religiösen Cultus betrieben, oder ob er auch präsumirt, das Verbot אמה״ח sei eben zur Verhütung eines heidnischen Cultus gegeben.

***) Nach dieser Anschauung ist bald die Seele des Fleisches (Geschöpfes) im Blut«, bald die »Seele alles Fleisches (Geschöpfes) sein Blut in der Seele«, bald, wie in unserem Text, uud 5, M. 12, 13, »die Seele alles Fleisches (Geschöpf) das Blut selber.“ Ueber diese Art von Variirung im Ausdruck dieses Verbotes gestehen wir, nichts Befriedigendes vorbringen zu können.

(*לנפשתיכם אדרש. Unser so oft ventilirter Vers ist also nicht anders zu übersetzen als: „Jedoch Fleisch mit seiner Seele, nämlich sein Blut, sollet ihr nicht essen“, und דמו ist, wie oben bemerkt, Apposition entweder zu בשר בנפשו oder zu dem Worte בנפשו allein, mit Supplirung des Buchstaben ב. Ebenso wenig lässt es der Zusammenhang zu, mit der Gemar. Chul. 102 b das Verbot אמה״ח aus 5. M. 12, 23 ולא תאכל הנפש עם הבשר abzuleiten. Aber nach dem ganzen Geist der mos. Gesetzgebung, der vielen anderen Vorschriften zum Schutz der Thiere, war das Verbot von אמה״ח selbstverständlich. Dass aber das Blutverbot den Noachiden gegeben, erklärt sich daraus, dass hier, bei den Noachiden, nicht vom Blut überhaupt sondern vom Blut der lebendigen Thiere die Rede ist, welches uncultivirte Völker denselben abzapften und verzehrten**). Es ist somit in der That an dieser Stelle das Verbot von צער בעלי חיים zu finden.

---

*) Der Verf. der Akedah z. St. erklärt sich den Gegensatz ואך את דמכם לנפשתיכם wie folgt: »Bei den Thieren habe ich die Entfernung der Seele gestattet, aber ihr Blut verboten, bei euch Menschen werde ich euer Blut um der Seele, nicht um des Blutes willen fordern[1]). Auch Mendelssohn fand in dem לנפשתיכם einige Schwierigkeit und übersetzt darum: »Auch (ואך = auch!?) werde ich euer Blut, woran euer Leben hängt etc.« Nach unserer Meinung ist לנפשתיכם das nachdrückliche Pronomen zu dem Suffixen an דמכם, den Gegensatz zwischen dem Vergiessen von Thier- und Menschenblut stärker hervorzuheben. דמכם לנפשתיכם heisst: euer, ja euer Blut, wie Richter 16, 30 תמת נפשי עם פלשתים »ich will sterben«, wenn nur die Philister mitsterben, vgl. auch 1. M. 49, 8 יהודה אתה יודוך אחיך.

**) ירצה הגה יהיה הדבר הזה בכם בהפך ממה שהוא בנפש כל חי. כי בהם התרתי לכם הוצאת הנפש ואסרתי את דמם אבל אתם את דמכם לסבת נפשתיכם אדרש לא בעבור הדם כי הנפש הוא העיקר.

---

1) Dies meint wohl auch ר׳ חי בי גמליאל (Chul. 59 a) אף הדם מן החי »auch das Blut sei den Noachiden verboten, aber nicht Blut überhaupt, sondern nur מן החי von einem lebenden Thiere (und zwar משום אכזריות oder משום צער בעלי חיים).

(Fortsetzung folgt).

Drei dunkle Stellen

sind es diesmal, die ich aufzuhellen versuche. Und werde ich bemüht sein, wie immer mich kurz zu fassen.

Seit Matthäus Jes. 7, 14 eine Messianische Vorbedeutung gab, (1, 23) wurde das Wort עלמה ein viel und sehr bestrittenes Wort. Es würde uns zu weit führen die Exegeten alle, die befangenen und unbefangenen oder sollen wir sagen, die parteischen und unparteischen, denn selbst die Unparteiischen konnten sich der Befangenheit kaum erwehren, hier Revue passiren zu lassen. Man glaubte, weil man unbefangen scheinen wollte, in den Worten „siehe die Alma wird Schwanger" die Frau des Profeten, dessen Braut d. h. Verlobte oder eine „Jungfrau", im Gegensatze des Mädchens, des noch nicht mannbaren Kindes und der Greisin, zu vermuthen. Graetz sogar, mit schlecht verhehltem Seitenblick, עלמה kann nur „Sklavin" bedeuten (Das Hl. 128). Rebbeka unsere Erzmutter (Gen. 24, 43) und Miriam, die Schwester Moses (Ex. 2, 8) dürften sich wegen diesem schmeichelhaften Epitheton bei dem jüdischen Historiker schön bedanken. Wir wollen selbst bei der Etymologie des Wortes, wobei vom Erhabenen bis zum Lächerlichen mehr wie bei anderen Disciplinen nur ein Schritt ist, auch nicht aufhalten. Aus Jesaia der von einem אות Zeichen auch Wunderzeichen spricht, ist vor Allem zu ersehen, dass das Schwangerwerden und Gebären der Alma schon an und für sich ein Auffallendes hat sein müssen, nur muss man nicht gleich an einem Uebernatürlichen Vorgang im kirchlich-dogmatischen Sinne denken. Wir glauben aber diese dunkle Prophetie durch eine merkwürdige Talmudstelle aufhellen zu können. Tr. Nid. 8 heisst es: ein Mädchen, die geheirathet und ihrer Jungferschaft verlustig ward, hat aber noch nicht menstruirt, die nenne ich noch immer „Jungfer" קורא לה בתול'ה שהרי בתולה נישאת וראתה דם מחמת נשואין עדיין אני*) שאמרו בתולת דמים ולא בתולת בתולים. Der Unterschied zwichen einer נערה und עלמה war also folgender, die נערה war eine be-

*) Wenn dort noch weiter ausgeführt wird, selbst wenn sie geboren und noch nicht menstruirt, so ist es unverkennbar ein christologisches Einschübsel.

reits menstruirende, die עלמה aber nicht. Eine Alma durfte also in ihrer Entwicklung so weit noch zurück sein, dass an einem Empfangen und Gebären gar nicht gedacht werden durfte. Daher das Wunderzeichen bei Jesaia. Daher auch Spr. 30, 21 דרך גבר בעלמה der Weg des Mannes zur Jungfrau, und doch keine Spur zurückbleibt. Und deswegen nur solche Jungfrauen עלמות zum Tempelchor zulässig waren (Ps. 68, 26), bei denen man sicher war, nicht durch den monatlichen Fluss, verunreinigt zu werden. Eine בתולה in diesem Sinne, war auch, trotzdem man sie einem Manne unter Beobachtung aller rituellen Formen heimgegeben, nicht als verheiratet zu betrachten. Sie durfte sich durch blosse Weigerung מיאון ohne Scheidebrief von der Ehe lossagen, und sie konnte nachher selbst ein Hohepriester heiraten. Und Saloma Alexandra, die Alexander Jannai, trotzdem er Hohepriester war doch als Witwe אלמנה geehlicht, mag damals noch in jenem jungfräulichen Alter gestanden haben. —

Fabi Jolles.

(Fortsetzung folgt.)

Auch ein Recensent.

Von Arthur S. Weissmann.

להצילך מדרך רע מאיש מדבר תהפכות.
(משלי ב, יב).

Um dich zu retten vom Wege des Bösen,
vom Manne, der Falschheit spricht.
(Spr. 2, 12).

Bei keinem Volke hat sich der Antagonismus so ausgebildet, wie bei den Juden. Es hat dies nicht anders kommen können. Wie die Griechen ihre Gymnasien, so bezeichnet Herodot den Dromos und die Palaestra mit dem gemeinsamen Namen γυμνάσια, zu dem Zwecke geschaffen haben, um auf die Kräftigung einzelner Gliedmassen und des ganzen Körpers einzuwirken, und bei der Gymnastik und dem Wettkampf (ἀγών) das Streben nach Gewandheit und Fertigkeit in den Leibesübungen verherrschend war, so wurde die jüdische Hochschule schon in alter Zeit dazu ausersehen auf den Verstand zu wirken, und den Geist zu kräftigen.

Seitdem ein Duumvirat dem Synhedrium vorstand (175—30 ante) und überall nach Aussen hin im besten Einverständnisse wirkte, stand es sich doch in der Schule, wie bei einem gymnastischen Wettkampf, als Antagonisten gegenüber. Mit Hillel und Schamai hörte wohl das Duumvirat auf, aber nicht der Antagonismus. So hatte R. Eliezer, der Grosse genannt, R. Josua, R. Ismael den R. Akiba und Rabbi Meïr den Rabbi Jehuda zum Antagonisten. Und das zieht sich durch die ganze Mischnah und Gemara bis in die späteste rabb. Literatur fort nnd fort. Es wird uns daher gar nicht befremden, wenn die Juden durch Jahrtausende so geschult, ein überlegenes Geistesvolk geworden. Aber wie bei den Griechen die freie und edle Agonistik in die Athletik, nach der spätern Bedeutung dieses Wortes, ausartete, sank auch die geistige Agonistik bei den Juden in spätere Zeit zur erbärmlichen Farce herab. Man erzählt folgende Anekdote: Ein Schulhaupt für Talmud ראש ישיבה trug einmal eine sehr scharfsinnige Auseinandersetzung חילוק vor. Er war vom Gegenstande sehr hingerissen und im Eifer seiner Ausführungen stach er oft, wie ad oculos führend mit seinen Zeigefinger in die Luft, oder um den geistigen Anlauf zu versinnbildlichen, beschrieb er mit dem Daumen eine Curve. Ein neu angekommener Gast suchte sich durch seinen Antagonismus bemerkbar zu machen, er hatte dabei gewiss keine geringere Absicht, als dadurch eine schöne כלה mit reicher Mitgift zu erlangen, denn das war zu jenen Zeiten der Triumphpreis solcher öffentlicher Siege, und auch er machte die gewandte Fingerbewegung immer mit den Worten „aber nein!“ „und doch“ begleitend. Und da ein Mann der Halacha immer der Träger zweier Meinungen ist, u. z. seiner eigenen und die seines möglichen Antagonisten, so wartete das Schulhaupt auch gar nicht die weitere Ausführung ab, sondern replicirte sofort auf die mögliche Einwendung. Dieses Spiel dauerte lange, bis sich das Schulhaupt auf Rambam als Gewährsmann berief, worauf der um eine schöne und reiche כלה besorgte Bachur auch hier „aber nein“ einwarf. Der Vortragende wurde hierauf stutzig, er kannte ja den Rambam aus-

wendig, aber er meinte so nehme man den Jad ha-ch'zaka her um einzusehen, worauf unser Bachurlein „man nehme den Jad ch'zaka nicht her". Das genügte, um das Bachurlein in seiner ganzen Verächtlichkeit zu zeigen. Wir meinen Herrn Dr. Immanuel Deutsch's aus Sohrau famose Recension über das von uns herausgegebene Buch שם עולם mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen, in Rahmers Literaturblatt Nr. 25 S. 97, 98 geschrieben. Zur Sache. Betreff der Spannader גיד הנשה wagte Jemand die Meinung, es mag dies ein Nerv sein, der sich nur beim männl. aber nicht beim weibl. Geschlecht vorfindet. Eibenschitz in seinem כרתי ופלתי 65, 16 weist diese Behauptung zurück, indem er sich auf eine Stelle גיד הנשה נוהג באנשים ובנשים berief, die er in dem Sinne auslegt: „die Spannader kommt vor beim Manne wie beim Weib". Diese Auslegung ist gewiss Eibenschitzen, der Alles aus dem Gedächtniss, das ihm oft hart mitgespielt, zitirt, von ungefähr entfahren und ist ebenso unhaltbar als lächerlich, weil der Abschnitt גיד הנשה Chul. 7, 1 damit beginnt גיד הנשה נוהג בארץ ובחוץ לארץ das Verbot der Spannader gilt im Inlande (Palaestina) und im Auslande, während des Tempelbestandes und nachher, bei profanen und heiligen (Thieren) u. s. w. גיד הנשה נוהג ist somit = איסור גיד הנשה נוהג. Wir hoben es, in uns. Einleitung (S. XXVI) hervor, um zu beweisen, dass Eibenschitz manchmal in seinem geistigen Anlauf einen Fehlsprung gemacht habe. Dr. Im. Deutsch, der sich durch seinen Antagonismus hat bemerkbar machen wollen, schreibt aber wörtlich: „Auch können wir in der Angabe des כרתי § 65 Glosse 16 keinen Widerspruch mit der Mischna entdecken." Es schmerzt uns, dass dieser Mann sich nicht entblödet, solchen Unsinn zu bekennen, und sich noch versteigt im pluralis majestaticus zu sprechen. Aber ich glaube kaum, dass er für diese Absurdität noch Jemanden wird auftreiben können. Auch möchte ich den H. Rabb. Dr. Im. Deutsch in Sohrau sehr bitten, mir die fragliche Stelle in der Mischna zu zeigen.

Auf S. XII uns. Einleitung haben wir gezeigt, dass Eib. einen V. הודיה יתנו (Schem Olam 110) zitirt, der nicht

vorhanden ist, aber merkwürdiger Weise er auch in seinem לוחות עדות sich dessen bedient, und knüpften daran die Anmerkung, dass seine Gegner dies zum Gegenstande eines Vorwurfes erhoben, wobei ich auf שפת אמת (Lemberg 1877) S. 10 verwies, wo Hillmann ihn der absichtlichen Textfälschung anklagt, worunter er Num. 24, 8 anführt. Der Text lautet כתועפות ראם לו Eib. aber schreibt אשר תועפות הרים לו. Diesen Vorwurf liess Eibenschütz unerwidert. Nun erstand ihm ein Vertheidiger in Hrn. Rabb. Dr. Deutsch, der sich nicht entblödet zu sagen: ihm (Eib.) aber, wie dies in der Einl. geschieht, die Worte תועפות הרים לו als unrichtig aufzumutzen, geht füglich nicht an. Die fragl. Worte stehen Psalm 94, 4. Steht aber dort א ש ר תועפות הרים לו? gewiss nicht. אשר תועפות entspricht aber כתועפות und Hillmann hatte gewiss Recht, wenn er diese Textentstellung neben andere stellt. Wir haben in uns. Einleitung noch auf andere Textentstellungen, deren Eibenschitz sich im Schem Olam schuldig macht, hingewiesen. Man s. S. 117 N. 3, S. 142 und Note und Einl. XXVIII zu S. 11. Aber was kümmert das Alles den ehrenhaften Recensenten. Ihm war es ja nur darum zu thun zu widersprechen. Und diesmal hat ihm sein Orakel die Concordanz einen sehr schlimmen Dienst geleistet. Die Concordanz kann wohl Bibelkenntniss ersetzen, keineswegs aber Gehirnmangel. —

Und der Geist des Widerspruches redet aus dem Recensenten, wenn er sagt: „Wir vermissen hier jedes originelle, charakteristische Gepräge.“ Wer das Buch Schem Olam liest, wird ihm die Originalität und das charakteristische Gepräge nicht absprechen können, und auch wenn nicht Eibenschitz als Autor angegeben wäre, hier müsste man den Verfasser des כרתי ופלתי und אורים ותומים erkennen. Eib. hat die pilpulistische Casuistik und Dialektik vom Talmud auf die Kabbala übertragen. Und originell ist das Buch in seinen Auffassungen nach vielen Seiten hin auch. Wir wollen nur auf einen Punkt aufmerksam machen. Eibensch. fasst die Emanation bei der Weltschöpfung auf, als habe die erste Ursache die Welt aus sich selbst hervorgebracht, wie

die Spinne ihr Gewebe aus sich selbst ziehe. כעין השממית האורגות קורי עכביש. (Schem Olam 91 und S. Rubin Heidenth. und Kabb. in uns. Monatschr. 1891 S. 74). Diese Emanationstheorie findet sich nur bei den Hindus und Magieren, wie Rubin bemerkt, von deren Lehre Eibenschitz gewiss keine Kenntniss hatte.

Herr Rabbiner und Doctor Deutsch, schliesst: „auf den dritten Theil sind wir nicht eben gespannt.“ Der gute Mann polemisirt nur gegen die Einleitung, gibt in der Aufschrift XXVIII und 259 S. an. Nun bildet ja eben die Einleitung das dritte und auch Schluss-Heft. Aber dem ehrenwerthen Rabbiner und Doctor Im. Deutsch war es ja blos darum zu thun, mit einer Böswilligkeit zu schliessen. Eine weitere, ich möchte sagen, schelmische Böswilligkeit ist es, wenn er uns um den Ruhm, als so etwas müsste er es angesehen haben, die Einleitung geschrieben zu haben, bringen möchte, denn er schreibt consequenter Weise diese dem Dr. Rubin zu, wiewohl er auf Seite XXIV der Einleitung verweist, wo unser Name deutlich zu lesen ist, und auf Seite XXV in der Note blos auf Rubins Werk מסתרי העכום הקבלה וחכמת (Wien 1888) und seine Abhandlung „Heidenthum und Kabbala“ in uns. Monatsschrift, welche beide mit dem Schem Olam von Eibenschitz Nichts zu thun haben, hingewiesen wird. Eine weitere nicht genug zu brandmarkende Böswilligkeit, die noch von einem Böswilligeren, der dazu noch feige ist, bestellt zu sein scheint, ist es, wenn der Recensent mit beispielloser Leichtfertigkeit schreibt: Jellinek, Weissmann und Rubin haben sich unstreitig von der Voraussetzung leiten lassen . . . sonst hätten sie sich nicht in dem Gedanken zusammen gefunden, nach Ueberwindung mancher Schwierigkeit (hier liegt des Pudels Kern) durch die Drucklegung dieses Werk der Oeffentlichkeit zugänglich zu machen. Dem Gegenüber vertritt Smolenski den Standpunkt, „ein Feind Eibenschitz's habe seine unsaubere Hand im Spiele gehabt, um Eibenschitz zu diskreditiren.“ Wie thöricht, wenn ein Feind dieses Werk in dieser Absicht geschrieben hätte, so wäre er ja gewiss bemüht gewesen, diesem Werke

eine Verbreitung zu verschaffen. Warum wurde aber dieses Werk zu Zeiten Eibenschitz's strenge geheimgehalten, und hat bis auf unsere Tage sich blos ein Exemplar erhalten? Wer nur über ein klein wenig Gehirn verfügt und nicht boshaft und trotzig sein will, wird das Gegentheil behaupten. Die Freunde Eibenschitz's waren ängstlich bemüht, dieses Werk geheim zu halten, um nicht Anlass zu geben, dass die Feinde Eibenschitz's daraus Waffen zu seiner Bekämpfung schmieden sollen. Wir haben auch in uns. Einleitung diese vage Mutmassung Smolenskis, die eine eingehende Erwiederung nicht verdient, kurzweg abgewiesen, von wo auch Herr Rabb. und Dr. Deutsch sie hat kennen gelernt. Aber auch wir erkennen, dass hier eine schmutzige Hand, im Spiele ist, und sich hinter den H. Rabb. und Dr. Deutsch verbirgt. Wir haben es für überflüssig gehalten, alle die überwältigenden Beweise, die sich einem jeden auch blos halbwegs einsichtigen Leser aufdrängen müssen, und aus dem erdrückenden Beweismaterial, welches wir in der Einleitung zusammengetragen, dass das Buch ein Geisteskind Eibenschitzens ist, nochmals am Schlusse zusammenzustellen. Wir ergehen uns nicht gerne in die Weite und wiederholen mögen wir uns schon gar nicht. Auf einen übelwollenden Kritiker waren wir gefasst. Und nicht ohne Absicht haben wir geschlossen הנדכה והנגש אף נענה על לא חמס עשה ואין עולה בפיו. Anstatt uns vor das Forum der Oeffentlichkeit zu fordern sucht man uns in allen Kreisen zu verleumden, anzuschwärzen und unmöglich zu machen. Alle unsere Verleumder, wir dürfen es, ohne uns einer Ueberhebung schuldig zu machen, sagen, erreichen unsere moralische Höhe nicht, und das werden alle, die uns aus ihrem persönlichen Umgang kennen, bezeugen müssen. Unser grösstes Verbrechen ist, dass wir uns im 46 Jahre unseres Lebens der Wissenschaft hingegeben haben, ohne je studirt, oder auf einer Schulbank gesessen zu haben. Aber die ehrliche jüd. Wissenschaft und Quellenforschung liegt so tief danieder, dass wir uns berufen zu fühlen glaubten, die Ergebnisse unserer Forschung der gelehrten Welt zu unterbreiten. Haben wir gefehlt, so hätte man uns belehren

sollen. Aber uns deswegen zu grollen, uns dafür Rache zu schwören, uns zu vervehmen, dazu hatte man, glauben wir kein Recht und bei Gott uns geschieht Unrecht. Wie mit uns, so geschah es mit dem von uns herausgegebenen Buche. Es musste unser Schicksal theilen. Dieses Buch Schem Olam, ein Geisteskind des von der Mit- und Nachwelt hochgefeierten Eibenschitz, dessen grosse Wichtigkeit der gewiss nüchterne und grosse Gelehrte J. Mieses erkannt hatte, und für die Beurtheilung seiner Zeit, von deren Strömung selbst ein Spinoza nicht ganz frei blieb, wie Joel richtig bemerkt, (Joel Spinoza's Theol. Pol. Traktat S. 41 u. V. 4) von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, dieses Buch wird unsertwegen, man möchte schier mit Schiller sagen, mit einem christlichen Achselzucken verurtheilt. Denn der akademisch gebildete Rabbiner begnügte sich blos das bedeutende Buch mit einer künstlichen Schulterbewegung abzuthun. Wir sagen dieses Buch ist mit bösem Vorsatz und schlechter Absicht herabgezerrt worden, weil wir unmöglich den Herrn Rabb. Dr. Deutsch für so beschränkten Geistes halten können, dass er nicht aus jedem Brief Eibenschitz's, diesen grossen Casuisten und scharfsinnigen Dialektiker des Kreti upleti und Urim w'tumim hätte herauslesen sollen. Man muss wahrhaftig mit der schlimmsten Blindheit geschlagen sein, nämlich nicht sehen zu wollen, dass der Brief des nicht minder der Kabbala ergebenen Chaim Kohn (S. 26—29) das Gepräge der Echtheit an sich trägt, und gegen Eibenschitzens moderne Behandlung der Kabbala sich wehrt und voller Misstrauen sich äussert. Kohn haben wir als einen ehrlichen Charakter kennen gelernt (VII) und er kommt bei Eibenschitz sehr unglimpflich weg. Die Polemik gestaltet sich mehr und mehr zugespitzt, so dass es zum unmittelbaren Verkehr zwischen diesen beiden Adepten der Kabbala nicht hat kommen können. Der Sammler der Briefe, Simon Buchhalter vermittelte den Ideenaustausch beider, wie er zwischen beiden schwankt. Der Vorgang ist natürlich und der Wichtigkeit des Themas ganz entsprechend; dass da von einer Unterstellung oder künstlichen Darstellung unmöglich die Rede sein kann. Eibenschitz wird durch die

Einwendungen Ch. Kohens so in die Enge getrieben und das Misstrauen Buchhalters in einer Weise rege gemacht, dass Eibenschitz wiederholt sich von dem Verdacht Chajun und Kardoso zu folgen, reinzuwaschen sucht. Und er thut dies mit so vieler Beredung, dass man sieht, er suche sich selbst zu bereden, dass er ihren Fusstapfen nicht folge. Auf Seite 68 kommt E. von der praktischen Kabbala zu sprechen, nämlich von den Amuleten, die wohl schriftlich auf uns gekommen sind, ohne dass wir uns über Grund und Ursache Aufklärung geben können. Diese absichtslose Aeusserung beweist die Unschuld E. von den schweren Anklagen, die seine Verketzerer wegen den Kameot auf ihn gehäuft. Und das soll eine schmutzige Hand, um E. zu miskreditiren, fabricirt haben?! Und wie oft beruft sich E. auf lebendige Zeugen, besonders auf einen Dawid Lemberger (S. 73, 121), den er sehr rühmt. Und das soll ein Fälscher geschrieben haben?! הרוצה לשקר ירחיק עדותו sagt der Talmud, „wer Lüge gesponnen, wird nicht Zeugen anrufen unbesonnen“. E. gibt im 7. Briefe (79—82) und Brief 15 (S. 104—112) an, er habe die Briefe Buchhalters aus Besorgniss, sie könnten in fremde Hände gerathen, dem Verbrennen geweiht. Und doch habe er seine eigenen, die wider ihn hätten zeugen können, diesem anvertraut. Aber die Briefe B. brachten die wenig schonenden Polemiken Ch. Kohns, die ihn nicht erbauten, und gewiss mehr aus Unmuth als Besorgniss dem Feuertode bestimmte. Und auch diesen psychologischen Vorgang soll jener Mann mit der schmutzigen Hand berechnet haben. Im Buche התאבקות von Emden (Einl. II) wirft er E. ein ketzerisches Buch vor, das in Pressburg sich sollte befunden haben, mit dem Titel ואבא היום אל העין und welches so lange geheim gehalten wurde, dass man selbst den Titel (es hiess ואבא היום אל העין) nicht genau kannte, und worüber E. sich nur ausweichend äusserte, ein Buch dessen Inhalt ganz dem des Dialogs, (S. 1—31) welchen uns. Buchhalter E. zuschreibt und welcher Veranlassung der ganzen Correspondenz war, wie wir in der ganzen Einl. dargethan und bewiesen, dass es auch E. zu liebe des Schlusses beraubt wurde. Und das Alles soll ein

Feind gethan haben? Warum sagt das E. selbst zu seiner Rechtfertigung nicht? Auf S. 188 wird erwähnt, E. musste nach Wien gehen um ein Verhängniss von seinen Brüdern abzuwenden (Einl. XVII). Und um E. zu misskreditiren, haben das seine Feinde ausgeheckt, will Hr. Rabb. Dr. Deutsch aus Sohrau glauben und glauben machen!? S. 211 bittet B. seinen Meister E. ihm die merkwürdigen Talmudstellen שהקב״ה מתפלל, שהקב״ה מניח תפלין zu erklären. Die erste Frage מנין שהקב״ה beantwortete er S. 213 und 241, wo er ausdrücklich auf seine Talmudausgabe Tr. Berachoth sich beruft und eingesteht den Text geflissentlich geändert zu haben לבל יצחקו עלינו הלוחמים. Der andern Frage geht er ganz aus dem Wege, und wir haben es als eine übereinstimmende Merkwürdigkeit bezeichnet, dass in der bes. Talmudausgabe diese Stelle ganz ausgelassen wurde (Einl. XIX). Und das Alles hat der Fälscher ausgeklügelt? Wozu auch, da seine Talmudausgabe doch überall zu haben war. Wir haben noch auf E. Briefe im Kerem Chemed III hingewiesen. Wer diese Briefe mit Schem Olam vergleicht, wird finden, dass sie auf Eins hinauslaufen, Eib. auf dieselben Werke, die er geschrieben haben soll, verweist und zu dem Ergebniss gelangen, dass E. und kein Anderer die kabb. Briefe im Schem Olam geschrieben haben konnte. Und wiewohl wir die Bücher מירב und andere nicht mehr finden und viell. auch gar nie geschrieben wurden, so spricht eben dieser Umstand dafür, das E. der Verfasser der Briefe sei. Denn wir haben in der Einl. wiederholt nachgewiesen (S. X Anm. 2 und S. XXIV Anm. 1), dass E. mit der Wirklichkeit es nicht genau nahm, eine Eigenthümlichkeit, die wir bei einem andern Prager Rabbiner dem Verfasser des Erech Milin wiederfinden. Auch das von ihm oft erwähnte אנשי השם fand man nach seinem Tode nicht vor. In der Phantasie beider mögen jene Bücher wirklich existirt haben.

Der geehrte Herr Recensent hat in Rahmers Lbl. No. 27 S. 106 in einem „nochmal Schem“ theilweise Uebereilung zugestandeu und schliesst: „tout comprendre, c'est tout pardonnez“. Der brave Rabbiner hat unter äusseren Einfluss nicht anders können, so und nicht anders ist der Sinn dieser

Worte. Wahrlich ein solches Geständniss ist rührend. Es war auch Recht, dass der geehrte Hr. Rabbiner dieses Geständniss in einer fremden Sprache ablegte, denn חציף עלי האי מאן דמפרש חטאי sagt der Talmud. Der verehrte Hr. Dr. Deutsch gesteht auch zu, dass er „die eingehende und schön geschriebene Einleitung“ schnell gelesen und daher übersehen, dass sie von uns herrühre. Aber der erfindungsreiche Rabbiner spricht das geflügelte Wort: „wie ich nun sehe, Herr Weissmann durch seine Namensfertigung sich zum Autor der Einleitung bekennt“. Lieber Herr Recensent, da ist Ihnen wieder ein unrichtiger Ausdruck entfahren. Man bekennt sich zum Verfasser einer anonymen Schrift, aber nicht zu eine Sache, über der gar kein Zweifel obgewaltet. Ich habe „vertraulich“, wie der Hr. Dr. verlangt, darüber angefragt und zur Belehrung zu hören bekommen, „dass unter ernsten Gelehrten ein solches Verfahren, armselige Wortklauberei und Silbenstecherei“ genannt wird. Zum ersten Mal höre ich, dass ernste Gelehrte ihre Worte nicht abwägen. Nicht abgewogen hat aber der Herr Recensent die Phrase, die er gebrauchte, indem er uns gewaltigen Zorn vorwirft, שנאה מקלקלת השורה, er hat wahrscheinlich כיון שבא לכלל כעס בא לכלל טעות sagen wollen. Wer befand sich im gewaltigen Zorn, wir oder der Hr. Recensent? Gewiss wer geirrt. Der Hr. Recensent bezeichnet als gewaltigen Zorn, wenn man eine leichtfertige Recension als solche zurückweist. Wir rufen ihm aber die charakteristischen Worte zu: ההיטב חרה לך על הקיקיון ?! und sprechen weiter mit dem Buche Jona: Du hast Mitleid mit deiner Recension, mit der du keine Mühe gehabt und nicht gross gezogen, die flüchtig im Dunkel entstanden und im Dunkel hin wurde, und ich soll für ein Buch, dass von grosser Wichtigkeit ist für die Beurtheilung der Zeitgeschichte, und zu der wir, wie Sie eingestehen „eine eingehende und schöngeschriebene Einleitung“ geschrieben haben, nicht einstehen?

Recensionen.

Rachelis citharae cantus sive tergestinae matronae Rachelis Morpurgo e gente Lausatia carmina epistolae seripta. Deune primum specularibus sacris natalis ejus e manuscriptis descripsit comentariisque ancit Nectorius Castiglioni.

Krakau, 1891.

Der Familie Luzzatto war es beschieden, dem achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderte nicht nur zwei hervorragende Dichter, nämlich: Mose Chajim (1707—1747) und Samuel David (1800—1865), sondern auch eine geniale Dichterin in der Sprache der Propheten zu schenken. Es ist dies die in jüdischen Kreisen hochberühmte Rachel Morpurgo, geborene Luzzatto (1790—1871), die schon als Wunderkind Aufsehen erregte, und deren Leistungen im Bereiche der hebräischen Poesie geradezu als phänomenale bezeichnet zu werden verdienen.

Je öfter es den Freunden der hebräischen Poesie gegönnt war, die formvollendeten, durch originelle Conception und Gefühlsinnigkeit gleich ausgezeichneten Gelegenheitsgedichte dieser einzigen Vertreterin ihres Geschlechtes auf dem hebräischen Parnass in der periodischen Fachschrift: „Kochvé Jizchak“ anzustaunen, desto schmerzlicher musste sie beim Hintritt der Meisterin der Gedanke berühren, dass dieselbe in ihrer grossen Bescheidenheit es versäumt hatte, die Erzeugnisse ihrer Muse zu sammeln und in einem selbstständigen Buche als kostbare Erinnerung der Mit- u. Nachwelt zu übergeben. Das Versäumte in thunlichem Umfange nachgeholt und die jüdische Literatur mit einem werthvollen Werke von zarter Frauenhand bereichert zu haben, ist nun das unverwelkliche Verdienst des rühmlichst bekannten Herausgebers des vorliegenden Buches.

Mit jener erschöpfenden Umsicht, welche die Signatur aller seiner Publicationen bildet, hat der unermüdliche Professor Castiglioni die ihm zugänglichen poetischen Juwelen der unvergesslichen Morpurgo gesammelt, gelichtet, geordnet und zu einem muosivischen Lorbeerkranze gefügt, um

denselben auf dem Grabe der Dichterin an deren hundertstem Geburtstage pietätsvoll niederzulegen.

Das vorliegende Buch zerfällt in zwei Theile, deren erster fünfzig Gedichte von ungleichem Umfange und in verschiedenem Metrum, darunter eines (Nr. 28) in Chaldäischer Sprache, umfasst, während der andere Theil Correspondenzen und Miscellen von anregendem Interesse bringt. Sehr dankenswerth sind die instructiven Beigaben des Editors, eine in gedrängter Kürze gehaltene Biographie der Rachel Morpurgo; ein Essay über die Stellung der Frau in der jüdischen Gesellschaft; eine übersichtliche Zusammenstellung der metrischen Formen, die bei den italienischen Dichtern in der hebräischen Sprache üblich sind, sowie viele erklärende Bemerkungen, die zur leichtere Orientirung des Lehrers wesentlich beitragen und ohne welche so manche Pointe für ihn verloren oder doch mindestens unbemerkt geblieben wäre. Was schliesslich die typographische Ausstattung des Buches betrifft, so ist dieselbe dem werthvollen Inhalte vollkommen angemessen.

Iglau. Rabb. Dr. J. J. Unger.

Das Buch der Religionen von Friedrich Dubois Stuttgart. Verlag von Mathias Brennwald.

Der Verfasser behandelt in den ersten zwei Büchern die Religionslehren der wichtigsten Culturvölker des Alterthums (Germanen, Egypter, Griechen, Römer, Perser, Inder, Chinesen) blos cursorisch und richtet sein Hauptaugenmerk auf die monotheistischen Religionen, welche er in ihrer historischen Folge ausführlich und objectiv bespricht. Dubois war es hauptsächlich darum zu thun, ein Buch für einen möglichst grossen Leserkreis zu schaffen; wol nur deshalb tritt er hier fast gar nicht kritisch auf. Judenthum, Christenthum und Islam werden vom Verfasser mit gleicher Unparteilichkeit dargestellt. Auch sucht Dubois alte Vorurtheile vom Judenthume abzuwälzen. So sagt er S. 270 „Jesus ist also nicht wegen seiner Religionsansicht von einer jüdischen Behörde verurtheilt worden, auch haben nicht jüdische Gesetzesorgane das Urtheil vollstreckt, vielmehr ist durch römische Rechtspflege die Verurtheilung wegen Hochverrath erfolgt,

auch römische Kriegsknechte haben Jesum gekreuzigt.“ Als Curiosität erwähnen wir, dass Zippora, die Frau des Mosis, uns als eine Xantippe vorgestellt wird. Wir wissen nicht, welche Bibelstelle den Verfasser zu dieser harten Beurtheilung veranlasst hat. Der Hauptvorzug des Werkes bleibt die objective Darstellung des Gegenstandes und aus diesem Grunde empfehlen wir es dem gebildeten Publikum. Robinsohn.

Ueber den **Zusammenhang der Mischnah.** Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte von Dr. Ludwig A. Rosenthal. Erster Theil: Die Sadduzäerkämpfe und die Mischnah-Sammlungen vor dem Auftreten Hillels. Strassburg, Karl J. Trübner 1891.

Der Talmud wurde oft als Labyrinth bezeichnet. Dieses Zugeständniss scheint der Talmud selbst gemacht zu haben, indem er sich äussert: „die Worte der Lehre sind bedürftig an eigentlicher Stelle, reich aber anderwärts“ דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר d. h. man findet oft über eine Halacha Aufklärung, wo man sie am Wenigsten vermuthet. Das gilt wohl von der Gemara sowohl, wie von der Mischnah. Herr Dr. Rosenthal hat aber dennoch entschieden Recht, wenn er gleich in der Einleitung sich folgendermassen vernehmen lässt: „Den Zusammenstellern der Gemara hat man vielfach Planlosigkeit vorgeworfen; der Ordner der Mischnah fand in dieser Beziehung mehr Gnade vor dem wissenschaftlichen Gerichtshofe. Beide Urtheile aber bedürfen der Einschränkung“. Mit der Aufeinanderfolge der „sechs Ordnungen“ und der Traktate haben sich schon Scherira, in dem berühmten Brief und Maimoni, in seiner Einleitung zur Mischnah befasst. Aber mit dieser Frage haben sich schon viel früher die Saburäer zu schaffen gemacht, wir vermuthen dass die Einleitungen, zu den Diskussionen, die kritischen und sprachlichen Inhalts sind, von ihnen herrühren. Man vgl. Taanit Anfang die Frage: תנא היכא קאי? und die Antwort darauf תנא מראש השנה סליק, Sota Anfang מכדי תנא מנזיר סליק, Sch'bhuaut Anfang מכדי תנא ממכות סליק? Siehe auch Tossafot das. Schlagw. מכדי, wo auf den talmudischen Kanon: „es gibt bei zwei Traktaten keinen geordneten Zusammenhang“ בתרי מסכתות אין סדר למשנה hingewiesen.

Die Untersuchung, die Herr Dr. Rosenthal angestellt, ist bei alldem nicht nur nothwendig, sondern von nicht hoch genug anzuschlagender Bedeutung für die Ergründung und Erforschung der Tanaitischen Lehre, der sogenannten תורה שבעל פה.

Nur müssen wir uns vor Allem klar werden, warum die Tanaitische Lehre „die mündliche" genannt wurde. Der Verfasser nimmt mit seinen Vorgängern an, dass dieselbe im Gegensatze der heil. Schrift nicht habe aufgezeichnet werden dürfen, muss aber doch zugeben, dass es Geheimrollen מגלת סתרים gab (S. 82). Ebenso muss früher aufgeklärt werden, was für ein Bewandtniss es mit dem „Sefer Geserot" der Sadducäer hatte, dass die Pharisäer den Tag, als dieses abgeschafft wurde, es war an einem vierzehnten Tamus, zu einem Halbfeiertag erhoben (S. 49). Der beschränkte Raum verbietet uns an dieser Stelle, eingehend mit diesen Fragen zu beschäftigen. Aber wir haben bereits in unserer Studie über Esther (Monatschrift 1889) erhärtet, dass „das Buch der Entscheidungen" ספר גזירות blos als „nicht kanonisch" erklärt wurde, wie das Buch Esther selbst נתנה לקרות ולא נתנה לכתוב; Esther durfte wohl liturgisches aber nicht kanonisches Ansehen haben, ebenso das Buch der Entscheidungen durfte wohl für die Praxis Werth haben, aber doch nicht dem „geschriebenen Wort" d. h. „der kanonisirten h. Schrift" gleichgestellt werden. Die Sadducäer, die wohl wussten, das manche Mischnah älter ist als manches „geschriebene biblische Gebot" verlangten gleiche Rechte. Dass das dritte Buch Moses sehr jung ist, lässt keinen Zweifel mehr zu. Und dass es noch lange später kein Geheimniss war, will ich hier beweisen. Gemara Menachot (19 b) wirft R. Huna die Frage auf ? הרי מלח דלא תנא ביה קרא ומעכבא Existirt doch über die Salzbeigabe bei Opfer kein Schriftvers und es hindert doch!? Wie sollte R. Huna die allbekannte Stelle Lev. 2, 13 so ganz unbekannt gewesen sein ?! Aber er ignorirt sie, er sagt, dass sie nicht existirt. Und um so mehr befremdlich ist es, da das Salz „ein Bund des Salzes" מלח ברית genannt wird.

(Schluss folgt).

Neue Bücher und Schriften.

Das Buch der Religionen, bearbeitet von Friedrich Dubois. 10 Lieferungen. Preis 10 Mk. Stuttgart Verlag von Matthias Brennwald 1890.

Glossarium Graeco-Hebraeum oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke. Ein Beitrag zur Cultur- und Altertumskunde von Dr. Julius Fürst, Rabbiner. Erste, zweite und dritte Lieferung. Strassburg. Verlag von Karl J. Trübner 1891.

Mittheilungen vom Deutsch-israelitischen Gemeindebunde. Herausgegeben vom Ausschusse des deutsch-israelitischen Gemeindebundes. No. 29.

Lichtstrahlen aus den Reden Dr. Adolf Jellinek, gesammelt und geordnet von Dr. Kurrein, 8° 218 S. fl. 1.20. Wien, 1891. Bermann und Altmann.

Mitteldeutsche Dichtung in ihrer Beziehung zur biblisch-rabbinischen Literatur. III. Heft. Ueber den Parcival Wolframs von Eschenbach von Dr. S. Gelbhaus, Rabbiner und Prediger der Tempelgemeinde in Prag. Frankfurt a. M. Verlag von J. Kauffmann. 1890.

J. M. Belf's Buchhandlung

WIEN, I., Seitenstettengasse Nr. 8.

Sortirtes Lager aller Gattungen

ספרים, טליתים, תפילין, ציצית, מזוזות, ספרי תורה, שופרות, פרוכת אונד תורה־מאנטערל.

Grätz H.,	Geschichte der Juden. 12 Lwbde. complett	fl. 26.—
Jost J. M.,	Geschichte der Juden und seiner Secten. 3 Lwbde.	„ 6.—
„ „ „	Allgemeine Geschichte des Isr. Volkes. 2 Lwbde.	„ 3.—
„ „ „	Cultur-Geschichte der Israeliten 1 Band. broschürt	„ 1.—
Salvator J.,	Geschichte der Römerherrschaft in Judäa. 2 Theile, Lwbde.	„ 2.50
Ewald Heinrich,	Geschichte der Juden. 6 Th. Lwbd.	„ 10.—
Cassel David,	ספר הכוזרי deutsch übersetzt, gebunden	„ 4.—

Vom Herausgeber sind erschienen:

ע״ד שריפת המתים (selten) . . . . . fl. —.60

לקדושת התנ״ך . . . . . „ —.40

Ernste Antworten auf (Franz Delitzsch's) ernste Fragen 2. Aufl. (Die I. Aufl. wurde confiscirt) . „ —.60

Monatsschrift für die Literatur und Wissenschaft des Judenthums unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten I. Jhg. 1889 . . . „ 6.—

Monatsschrift II. Jhg. 1890, Jahresabonnement „ 6.—

Für neuhinzutretenden Abonnenten wird der I. und II. Jhg. blos à 3 fl. geliefert.

לקורות המפלגות בישראל 1. Heft . . . . . „ —.60

2. Heft . . . . . „ —.60

שם עולם אגרות בחכמת הקבלה; בדרך נגלה לרבינו יונתן אייבשיץ זצ״ל יו״ל בפעם ראשונה ג׳ חוברות עם מבוא מאת המו״ל. 2 fl. 50 kr.

Judith, kritisch exeg. beleuchtet . . . . . fl. —.50

Die Geschichte des alttestamentl. Priesterthume

von Wolf Wilhelm Grafen Baudessin. Verlag S. Leipzig.

Preis 7 Mark.

Soeben erschienen:

ZIELE und HEMMNISSE einer KIRCHLICHEN REFORMBEWEGUNG

Kanzelreden

gehalten von **Moritz Schwalb**

Dr. Theol., Prediger an der reformirten Kirche St. Martini zu Bremen

Leipzig, Verlag von Otto Wigand 1890. Preis 2 Mark.

Gesammelte Schriften von **LEOPOLD LÖW.**

Herausgegeben von Imanuel Löw, I. und II. Band à 2 fl. ö. W.

(Verlag Alex. Baba, Szegedin).

Die epochemachenden Schriften Löw's sind in verhältnissmässig wenigen Exemplaren aufgelegt und dürften in Kurzem zu dem bibliographischen Seltenheiten gehören.

Verantwortl. Red. **Arthur S. Weissmann.** Druck von **Adolf Alkalay, Pressburg**